البيان المحرر
في شرح القواعد الأربع

للإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب

رحمه الله تعالى

تأليف

عبدالله بن مسفر بن عبدالله آل عبدالله الشمراني

حقوق الطبع والنشر

الطبعة الأولى

١٤٤٨ هـ - ٢٠٢٦ م

رقم الإيداع: ....

ردمك: ....

للتواصل مع المؤلف: Jnatblue@gmail.com

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الخلق لعبادته، وأرسل رسله بتحقيق توحيده، وأنزل كتابه فرقانًا يُميَّز به بين العبادة والشرك، فمن أفرده بالتألّه فقد استمسك بالعروة الوثقى، ومن جعل له نِدًّا فقد ضلّ سواء السبيل. أحمده سبحانه حمدًا يليق بجلاله، وأشكره على نعمة الهداية إلى هذا الأصل الذي عليه مدار السعادة.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادةً قامت على نفي وإثبات: نفيٍ الألوهية عمّا سواه، وإثباتِها له وحده؛ وهي الكلمة التي لأجلها خُلقت الجنة والنار، وبها انقسم الناس إلى شقيّ وسعيد. وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أرسله بالبيّنات والهدى، فمكث يدعو إلى إفراد الله بالعبادة، وقاتل عليها من قاتل، لا يفرّق بين معبود ومعبود، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الذين حفظوا هذا الأصل فبلّغوه نقيًّا كما تلقّوه، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد: فإن رسالة «القواعد الأربع» متنٌ وجيز في لفظه، كثيرٌ في معناه، وُضع لتمييز التوحيد من الشرك بأربعة أصول مأخوذة من كتاب الله. وقد جرى الشرح على تحليل عبارات المصنّف جملةً جملة، وبيان أدلتها ووجوه دلالتها والقيود الضابطة لها، مع تفسير كلامه بكلامه في كتبه الأخرى حيث احتاج الأمر إلى ذلك.

وقدّمتُ بين يديه هذه المقدمة، وجعلتها في خمسة مباحث: التعريف بالمصنّف، ثم التعريف بالرسالة ومنزلتها بين كتبه، ثم موضوعها وبناؤها، ثم منهج هذا الشرح، ثم وصف المتن المعتمد؛ وختمتها بذكر مبادئ هذا الفنّ العشرة، ليدخل القارئ إلى القواعد على بصيرة، فيعرف ما يطلب قبل أن يطلبه. والله أسأل التوفيق والسداد.

التعريف بالمصنّف

هو الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي النجدي، رحمه الله. وُلد في بلدة العُيَينة من نجد سنة خمس عشرة ومائة وألف للهجرة على المشهور، ونشأ في بيت علم وقضاء؛ فأبوه عبد الوهاب كان قاضيًا، وجدّه سليمان من علماء نجد المعروفين.

حفظ القرآن صغيرًا، وقرأ على أبيه، ثم رحل في طلب العلم إلى الحرمين وإلى البصرة، ولقي جماعة من الشيوخ. وكان فقهه على مذهب الإمام أحمد، مع نظرٍ في الدليل وترجيحٍ بحسبه، وعنايةٍ ظاهرة بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وأثر ذلك بيّنٌ في تقريراته في هذا الباب.

ثم رجع إلى نجد، ودعا إلى إفراد الله بالعبادة وإنكار ما حدث من التعلّق بالقبور والأشجار والطواغيت، فنالته المعارضة حتى خرج من العُيَينة، واستقرّ في الدِّرْعية، وكان بينه وبين أميرها محمد بن سعود اتفاق على نصرة هذه الدعوة. وبقي على التعليم والتصنيف والإفتاء حتى توفي بالدِّرْعية سنة ستٍّ ومائتين وألف للهجرة.

وله مؤلفات مشهورة، أشهرها في هذا الباب: «كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد»، و«كشف الشبهات»، و«الأصول الثلاثة وأدلتها»، و«القواعد الأربع» وهي هذه الرسالة، و«مسائل الجاهلية»، وله «مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم»، ورسائل وفتاوى مجموعة. وأكثر ما يُنقل في هذا الشرح من كلامه فمن الثلاثة الأُوَل؛ لأنها أقرب كتبه إلى موضوع هذه الرسالة.

التعريف بالرسالة ومنزلتها

اشتهرت هذه الرسالة باسم «القواعد الأربع»، وهو اسم مأخوذ من مضمونها؛ إذ ختم المصنّف مقدمتها بقوله: «وذلك بمعرفة أربع قواعد ذكرها الله تعالى في كتابه»، ثم ساقها مرتّبة. ونسبتها إليه ثابتة مستفيضة، فهي مطبوعة ضمن مجموع مؤلفاته، متداولة بالرواية والتدريس عند أهل هذا الفن.

ومنزلتها بين كتبه أنها الحلقة الوسطى في هذا الباب: فـ«الأصول الثلاثة» وضعت لتعريف العبد بربه ودينه ونبيه، وهي أول ما يُبدأ به؛ و«القواعد الأربع» وضعت لضبط الفرق بين التوحيد والشرك بأصول كلية؛ و«كتاب التوحيد» بسط للمسائل بالأبواب والأدلة؛ و«كشف الشبهات» وضعت لدفع ما يعترض به المخالف بعد استقرار تلك الأصول. فمن قدّم القواعد على الأصول لم يتهيّأ، ومن أخّرها عن كتاب التوحيد دخل في الجدل قبل أن يُحكم الميزان.

موضوع الرسالة وبناؤها

موضوعها تمييز التوحيد من الشرك، لا استيفاء مسائل الاعتقاد. وقد جاءت على ثلاثة أجزاء: مقدمة دعائية افتتحها بسؤال الولاية والبركة، وضبط فيها السعادة بثلاث علامات؛ ثم مقدمة علمية قرّر فيها أن الحنيفية عبادة الله وحده، وأن العبادة لا تصحّ إلا مع التوحيد، وأن معرفة الشرك أهمّ المطالب؛ ثم القواعد الأربع وهي المقصود.

وترتيب القواعد الأربع جارٍ على قطع الشبه واحدةً بعد أخرى: فالأولى تقطعها من جهة الربوبية، إذ الإقرار بالخالق لم يُدخل الأولين في الإسلام؛ والثانية من جهة القصد، إذ لم ينفعهم أنهم أرادوا القربة والشفاعة؛ والثالثة من جهة نوع المعبود، إذ لم يفرّق النبي صلى الله عليه وسلم بين معبوداتهم؛ والرابعة من جهة ثبات الشرك، إذ وازن بين شرك الأولين وشرك من بعدهم في الرخاء والشدة. فهي أربع، ومدارها على أصل واحد: أن العبادة لا تصلح إلا لله.

منهج هذا الشرح

جرى العمل في هذا الشرح على أمور:

الأول: تقطيع المتن على أجزاء، يُصدَّر كل جزء بنصّه، ثم يُشرح على قسمين: تمهيد يبيّن موقع الجزء من الرسالة، ثم شرح المراد من كلام المصنف.

الثاني: الاقتصار في الشرح على ما دلّ عليه كلام المصنّف، فلا يُحمَّل نصُّه ما لم يُرِده، ولا يُسكت عمّا يحتاجه القارئ لفهمه.

الثالث: تفسير كلامه بكلامه؛ فإذا أجمل في هذه الرسالة عبارةً قد بيّنها في «كشف الشبهات» أو «كتاب التوحيد» أو «الأصول الثلاثة»، نُقل بيانه ثمّ استُخرجت فائدته، عملًا بأن مجمل كلام المتكلم يُحمل على مفسَّره.

الرابع: التصريح بأسماء القواعد الأصولية واللغوية في مواضعها، كالحدّ والمحترزات، والعام والخاص، والمجمل والمبيَّن، والمفاهيم، وقياس الأولى، وطرق القصر، ودلالات الألفاظ الثلاث؛ ثم التفريع عليها، ليتدرّب الناظر على الآلة لا على النتيجة وحدها.

الخامس: ضبط ما يحتاج إلى ضبط من الغريب، وبيان اشتقاقه ووجه إعرابه إذا تعلّق به معنى، والتنبيه على اختلاف القراءة حيث يختلف بها المعنى.

السادس: العناية بالفروق التي يقع بإهمالها الغلط، كالفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد العبادة، وبين الشرك والكفر، وبين الشفاعة المنفية والمثبتة، وبين الدعاء والاستغاثة والاستعانة والتوسل والتبرك، وبين سؤال الحيّ الحاضر فيما يقدر عليه وسؤال غيره فيما لا يقدر عليه إلا الله.

السابع: إيراد الإشكال بصيغة «وقد يرد هنا سؤال» ثم الجواب عنه من الأدلة المذكورة في الباب، من غير توسّع.

وصف المتن المعتمد

أُثبتُّ المتن في هذا الشرح على اللفظ المتداول في المطبوعات المتأخرة، مع رسم الآيات على المصحف. وبين نسخ الرسالة فروق يسيرة في بعض الحروف وفي تقديم بعض الجمل، لا يترتب عليها اختلاف في الحكم، ولم يُشَر إليها هاهنا؛ فمن أراد المقابلة فليرجع إلى الأصول الخطية ومجموع مؤلفات المصنّف.

مبادئ هذا الفن

جرت عادة أهل العلم أن يُصدّروا الفنّ ببيان مبادئه، ليدخل الطالب فيه على بصيرة، فيعرف ما يطلب قبل أن يطلبه. وقد جمعها الناظم في قوله:

إنَّ مبادئ كلِّ فنٍّ عشرةْ ... الحدُّ والموضوعُ ثم الثمرةْ
وفضلُه ونسبةٌ والواضعْ ... والاسمُ الاستمدادُ حكمُ الشارعْ
فمسائلٌ والبعضُ بالبعضِ اكتفى ... ومن درى الجميعَ حاز الشرفا

وهذه الرسالة وإن كانت متنًا وجيزًا، فهي داخلة في فنّ التوحيد، فتنزيل هذه المبادئ عليها يكشف موقعها منه:

الأول: حدّه. فالتوحيد لغةً مصدر وحَّد يوحِّد، أي جعل الشيء واحدًا، ولا يتم ذلك إلا بنفي وإثبات: نفي الحكم عمّا سوى الموحَّد، وإثباتِه له. وشرعًا: إفراد الله سبحانه بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات. وأخصّ ما يُعنى به في هذه الرسالة القسم الثاني، وهو إفراده بالعبادة.

الثاني: موضوعه. وموضوع الفنّ ما يُبحث فيه عن أحواله وعوارضه، وهو هاهنا ما يجب لله من الإفراد بالعبادة وما يناقضه من الشرك. وأما موضوع الرسالة فقد تقدّم بيانه، وهو أخصّ من موضوع الفنّ.

الثالث: ثمرته. وهي النجاة من الشرك الذي أخبر الله أنه لا يغفره، وصحةُ العبادة التي لا تُسمّى عبادة إلا مع التوحيد. وثمرةٌ أخرى تخصّ هذه الرسالة: أن يصير عند العبد ميزانٌ يعرض عليه ما يُشكل من أحوال الناس، فلا يغترّ بإقرارٍ بالربوبية، ولا بتحسينِ مقصد، ولا بشرفِ معبود.

الرابع: فضله. وهو أشرف العلوم على الإطلاق؛ لأن شرف العلم بشرف معلومه، ومعلومه هاهنا الله سبحانه وما يجب له. ولأنه الغاية التي خُلق لها الثقلان، وأُرسلت به الرسل، ونُصبت لأجله الموازين. وهو أصلٌ لا تصحّ الأعمال إلا به، فمنزلته من الدين منزلة الأساس من البناء.

الخامس: نسبته إلى غيره من العلوم. فهو أصلها ومقدَّم عليها، والنسبة بينه وبينها نسبةُ الأصل إلى الفرع؛ إذ سائر العلوم الشرعية إنما تُبنى عليه، فالفقه ثمرةٌ لا تصحّ إلا بعد صحة الأصل. وأما هذه الرسالة فنسبتها إلى الفنّ نسبةُ الجزء إلى الكلّ، ونسبتها إلى «كتاب التوحيد» نسبةُ الأصل الكليّ إلى تفاصيله.

السادس: واضعه. فالفنّ من حيث أصلُه ليس لأحد من الناس فيه وضع، وإنما واضعه الشارع؛ إذ مأخذه الوحي، وأول من دعا إليه الرسل من لدن نوح عليه السلام. وإنما يُنسب الوضع إلى العلماء من جهة التدوين والترتيب وجمع المسائل. وأما واضع هذه الرسالة بهذا الترتيب فهو الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، وسبق التعريف به.

السابع: اسمه. يسمّى هذا الفنّ: علم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم السنة، وعلم الاعتقاد، وكلها أسماء لمسمًّى واحد باعتبارات مختلفة. وأما اسم هذه الرسالة ومأخذه فقد سبق في التعريف بها.

الثامن: استمداده. فمستمدٌّ من الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف هذه الأمة، ولا مدخل للعقل فيه إلا على وجه الفهم والاستدلال لا على وجه التحسين والتقبيح. ويظهر هذا في هذه الرسالة ظهورًا بيّنًا؛ فإن أدلتها كلها آيات وحديث واحد، ولم يحتجّ فيها المصنّف بقياس عقليّ مجرّد، بل قال: «أربع قواعد ذكرها الله تعالى في كتابه»، فردّها إلى مصدرها.

التاسع: حكم الشارع فيه. فتعلّمه فرض عين على كل مكلَّف في القدر الذي يصحّ به توحيده وتُميَّز به عبادته من الشرك؛ إذ لا يُعذر أحد بالجهل بأصل ما خُلق له. وأما التوسّع في مسائله ودقائقه والردّ على المخالفين فيه ففرض كفاية. وموضع هذه الرسالة من ذلك أنها في القدر اللازم، فلهذا كانت من أوائل ما يُقرأ في هذا الباب.

العاشر: مسائله. والمسألة قضية يُبحث فيها عن ثبوت عارضٍ للموضوع أو نفيه عنه، وهي المقصودة من الفنّ، وسائر المبادئ وسائل إليها.

ومسائل هذا الفنّ ترجع في الجملة إلى أصول الإيمان الستة، وتُبسط في أبواب: منها ما يتعلق بالإيمان بالله، وهو أوسعها، ويدخل فيه توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية وهو المقصود الأعظم، وتوحيد الأسماء والصفات وما يتصل به من الإثبات ونفي التمثيل والتعطيل. ومنها الإيمان بالملائكة، وبالكتب المنزلة، وبالرسل وما يجب لهم من العصمة والتفضيل. ومنها الإيمان باليوم الآخر وما فيه من البرزخ والبعث والحساب والميزان والصراط، والشفاعة والجنة والنار. ومنها الإيمان بالقدر ومراتبه، وما يتفرع عليه من مسائل الأفعال والمشيئة والحكمة.

ويلحق بذلك مسائل تُبحث في هذا الفنّ لتعلّقها بأصله، كمسائل الإيمان وحقيقته وزيادته ونقصانه، وما يضادّه من الكفر والشرك والنفاق، ونواقض الإسلام، وضوابط التكفير بشروطه وموانعه، والولاء والبراء، ومعتقد أهل السنة في الصحابة، والسمع والطاعة، والموقف من أهل الأهواء والبدع.

فإذا عُرفت جملة مسائل الفنّ، عُلم موقع هذه الرسالة منها؛ فإنها لم تتناول هذه الأبواب كلها، وإنما اقتصرت على بابٍ واحد منها هو توحيد الألوهية، ثم لم تستوعبه، بل أخذت منه جهةً واحدة: تمييزه من الشرك بأصول كلية. ومسائلها هي القواعد الأربع بما تحتها من الأدلة والقيود، وقد تقدّم بيان ترتيبها ووجهه. وبهذا يُعلم أن وجازة الرسالة ليست نقصًا فيها، وإنما هي أثر تخصيص الموضوع؛ فمن طلب فيها ما ليس من بابها فقد طلب من الكتاب غير ما وُضع له.

فإذا تقرّرت هذه المبادئ عُلم أن الناظر في هذه الرسالة إنما ينظر في أشرف فنّ، وأنه يطلب به النجاة لنفسه.

وقد أسميتُ هذا الشرح بـ : **«البيان المحرر في شرح القواعد الأربع»**، والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، نافعًا لقارئه، وأن يعصمنا من الزلل في القول والعمل، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في فاتحة رسالته:

بسم الله الرحمن الرحيم. أسأل الله الكريم رب العرش العظيم أن يتولاك في الدنيا والآخرة، وأن يجعلك مباركًا أينما كنت، وأن يجعلك ممن إذا أُعطي شكر، وإذا ابتُلي صبر، وإذا أذنب استغفر، فإن هؤلاء الثلاث عنوان السعادة.

تمهيد

المصنّف -رحمه الله- لم يبدأ بحدّ القاعدة، ولا بذكر الشرك الذي وُضعت الرسالة لبيانه، وإنما بدأ يدعو لقارئه. والذي ظهر لي بعد تكرار النظر أن هذا من تمام فقهه بالباب، لا من عادة المصنّفين في التصدير. فإن الرسالة موضوعة لتمييز التوحيد من الشرك، وهذا التمييز لا ينتفع به إلا عبدٌ لله عليه ولاية، وفي عمله بركة، وله ثبات في مواطن العطاء والبلاء والزلل. فالمقدّمة تهيئة للقلب قبل أن تُساق إليه القواعد.

الشرح

قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم»، استفتح المصنّف رسالته بالبسملة على عادة المصنّفين، ومقتضاها أن ما يأتي من تقرير واستدلال يُراد به الاستعانة باسم الله، لا الاعتماد على قوة العبارة. ومسائل التوحيد أحقّ ما يُستفتح فيه باسم الله، لأن موضوعها إفراده سبحانه بالعبادة.

وأما قوله: «أسأل الله الكريم رب العرش العظيم»، فقد افتتح بالسؤال لا بالأمر، وخاطب القارئ خطاب الناصح لا خطاب المناظر. ووصف الله سبحانه بالكرم مناسب للعطاء المطلوب، ووصفه بأنه رب العرش العظيم وصف ملكٍ وعظمة، يفيد أن المسؤول هاهنا هو الذي بيده الولاية والعطاء والحفظ. فإذا تقرّر هذا، عُلم أن المصنّف يبني العلم على الافتقار. ووجه الدلالة أن طالب هذا الباب محتاج إلى عون الله قبل حاجته إلى فهم العبارة، ولهذا قدّم الدعاء على التقرير.

ومعنى قوله: «أن يتولاك في الدنيا والآخرة» أن يحفظه وينصره ويوفقه، والولاية هاهنا أعمّ من المحبة المجرّدة عن العمل. وقد قيّدها بالدارين، فلم يقصرها على

السلامة في الدنيا ولا على النجاة في الآخرة وحدها. فمضمون الجملة سؤال الله ألّا يَكِل المخاطَب إلى نفسه في شيء من أمره. وهذا الدعاء لصيق بموضوع الرسالة؛ فإن موضوعها الخلاص من الشرك، ومن لم يتولّه الله وقع في الشبهة أو في الشهوة، ولو حفظ المتن.

ثم سأل له البركة **فقال: «وأن يجعلك مباركًا أينما كنت».** والبركة زيادة الخير في الذات والعمل والأثر. و«أينما» من أدوات العموم في الأمكنة، وهي اسم شرط يجزم فعلين، ومقتضاها التوسعة لا التضييق؛ فلم يسأل له البركة في حال دون حال، ولا في موضع دون موضع، بل في كل موضع يحلّ فيه العبد: في بيته، وفي معاشه، وفي مجالس عامة الناس.

ثم ذكر الخصال الثلاث، وهي مدار ما افتتح به المصنف رسالته:

فأولاها: «إذا أُعطي شكر»، والعطاء يشمل النعم الظاهرة والباطنة، ومنها نعمة العلم والعافية والهداية إلى التوحيد. وقد بُني الفعل لما لم يُسمَّ فاعله في الخصال الثلاث: «أُعطي» و«ابتُلي»، وبناء الفعل للمجهول يفيد العموم في الفاعل؛ فلم يُذكر المعطي ولا المبتلي، لأن المقصود بيان حال العبد لا تعيين من جرى العطاء والبلاء على يده. وصُدّرت كل خصلة بـ«إذا»، وهي للمحقَّق الوقوع بخلاف «إن» فإنها للمشكوك فيه؛ فأفاد ذلك أن هذه الأحوال الثلاثة واقعة بالعبد لا محالة، وإنما الشأن في حاله عندها. والشكر: الاعتراف بالنعمة للمنعم واستعمالها في طاعته، فلا يكفي أن يعرف العبد أن الله هو المنعم حتى يصرف شكره إليه وحده.

والثانية: «وإذا ابتُلي صبر»، والابتلاء يشمل المصيبة في البدن والمال والأهل، ويدخل فيه ما يلاقيه صاحب التوحيد من شبهةٍ أو أذى. والصبر حبس النفس على مراد الله، فلا تسخط، ولا تخرج إلى محرّم، ولا تترك الحق. فإذا قُرن الصبر بالشكر استقام حال العبد في السراء والضراء.

وللصبر في كلام المصنّف موضعٌ أخصّ من هذا، فقد **جعله في «الأصول الثلاثة» مسألةً رابعة** فيما يجب على العبد تعلّمه، وعبّر عنها بالصبر على الأذى في الدعوة إلى التوحيد. فيُحمل الابتلاء هاهنا على ما يشمل الأمرين: مصيبة القدر، وأذى الطريق. ومناسبة ذلك للرسالة ظاهرة؛ فإن من تعلّم تمييز التوحيد من الشرك لم يسلم من معارضة، فاحتاج إلى الصبر قبل أن يحتاج إليه غيره.

والثالثة: «وإذا أذنب استغفر»، ولم يقل: «وأن يجعلك لا تذنب»، بل فرض وقوع الذنب ثم رتّب عليه الاستغفار، وهذا أدلّ على فقهه بحال المكلَّف. والاستغفار رجوعٌ عن الذنب مع الاعتراف بالتقصير وطلب الستر والعفو، ولا يكفي فيه جريان الكلمة على اللسان.

وقد جعل الإمام – رحمه الله- طريق السعادة دائرًا على ثلاثة أحوال لا ينفكّ عنها العبد: نعمةٍ، أو مصيبةٍ، أو زلة. فإن أحسن فيها استقام سيره، ولهذا **عقّب بقوله: «فإن هؤلاء الثلاث عنوان السعادة».**

والعنوان ما يُستدلّ به على حقيقة الشيء قبل استيفائه، فهذه الخصال علامةٌ يُعرف بها صلاح حال العبد كما يُعرف الكتاب بعنوانه. وفي العبارة استعارة تصريحية، إذ شبّه الخصال الثلاث بعنوان الكتاب بجامع الدلالة على ما وراءه، ثم حذف المشبَّه به وصرّح بلفظه، فقال: «عنوان السعادة». وفائدة هذه الاستعارة أنها تُشعر بأن الأمر لا يُدرك دفعةً واحدة، كما لا يُدرك مضمون الكتاب من عنوانه، وإنما يُستدلّ بالظاهر على الباطن. ولهذا لم يجعلها كلَّ السعادة، بل جعلها عنوانها، أي دليلها الظاهر. فدلّ ذلك على أن السعادة عنده بسلامة القلب في موارد العطاء والبلاء والذنب.

وقد يظنّ الناظر أن هذه المقدّمة أجنبية عن موضوع الكتاب، وليس كذلك. فمن لم يشكر عند العطاء مال إلى نسبة النعمة إلى وليٍّ أو سبب، ومن لم يصبر عند البلاء توجّه بقلبه إلى غير الله كشفًا للضر، ومن لم يستغفر عند الذنب تهاون بأصل الإخلاص. فناسب أن تُجعل هذه الثلاث بين يدي قواعد تمييز التوحيد من الشرك.

وقد يرد هنا سؤال: لِمَ لم يبدأ المصنّف بتعريف التوحيد أو بذكر القواعد مباشرة؟ والجواب من كلامه نفسه: أنه أراد إصلاح المتلقّي قبل تقرير المسألة؛ فالدعاء له، وضبطُ علامات السعادة، وتنبيهه إلى الشكر والصبر والاستغفار، إعدادٌ ليُقبل على القواعد وهو خائفٌ على نفسه.

وعلاقة هذا الجزء من كلام المصنف بما بعده تمهيدٌ وتعليل معًا: تمهيدٌ لأنه يهيّئ القلب، وتعليلٌ لأنه يبيّن أن الغاية من معرفة القواعد نجاةُ العبد لا التمييز النظري. فإذا جاء بعده قوله: «اعلم أرشدك الله لطاعته...» كان امتدادًا للنصح، لا انتقالًا إلى فنٍّ آخر.

والحاصل: أن المصنف افتتح رسالته بسؤال الله الولاية والبركة، ثم ضبط السعادة بثلاث علامات: الشكر عند العطاء، والصبر عند البلاء، والاستغفار عند الذنب. وهذه الثلاث عنوانٌ يُعرف به صلاح المتعلّم قبل النظر في القواعد. فمن أراد الانتفاع بما يأتي من بيان التوحيد والشرك فليَعرض نفسه على هذا العنوان أولًا. والله يتولانا وإياك في الدنيا والآخرة.

ثم قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه اللّٰه بعد تمام الدعاء:

اعلم أرشدك اللّٰه لطاعته: أن الحنيفية ملة إبراهيم: أن تعبد اللّٰه وحده مخلصًا له الدين. وبذلك أمر اللّٰه جميع الناس وخلقهم لها، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

فإذا عرفت أن اللّٰه خلقك لعبادته، فاعلم أن العبادة لا تُسمّى عبادة إلا مع التوحيد، كما أن الصلاة لا تُسمّى صلاة إلا مع الطهارة، فإذا دخل الشرك في العبادة فسدت، كالحدث إذا دخل في الطهارة.

فإذا عرفت أن الشرك إذا خالط العبادة أفسدها وأحبط العمل وصار صاحبه من الخالدين في النار، عرفت أن أهمّ ما عليك معرفة ذلك، لعل اللّٰه أن يخلّصك من هذه الشبكة، وهي الشرك باللّٰه، الذي قال اللّٰه تعالى فيه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾. وذلك بمعرفة أربع قواعد ذكرها اللّٰه تعالى في كتابه.

تمهيد

انتقل المصنّف -رحمه الله- من الدعاء للمتعلّم إلى تعليمه. فالمقدّمة الأولى هيّأت القلب بالولاية والبركة وعلامات السعادة، وهذا الموضع يضع الأساس الذي تُبنى عليه القواعد: ما الحنيفية؟ ولِمَ خُلق الخلق؟ ومتى تُسمّى العبادة عبادة؟ ولِمَ صارت معرفة الشرك أهمّ المطالب؟ وقد استوقفني في هذا الموضع أن الرسالة لا تبدأ بعدّ صور الشرك، وإنما تبدأ بتصحيح الغاية ثم بتصحيح شرط القبول. فمن لم يُحكم هذا الأصل اضطرب عليه ما يأتي من القواعد.

الشرح

قوله: «اعلم أرشدك الله لطاعته»، صدّر المصنّف تقريره بفعل الأمر «اعلم»، وهو في لسان أهل العلم طلبٌ لحصول العلم الجازم لا لمجرد السماع. ثم قرن الأمر بدعاءٍ ثانٍ، والرشد ضد الغيّ، والطاعة امتثال أمر الله على وجه الإخلاص. فإذا جُمع الأمر بالعلم مع سؤال الرشد، دلّ ذلك على أن المقصود علمٌ يورث عملًا. وكانت المقدّمة الأولى دعاءً عامًّا بالولاية والشكر والصبر والاستغفار، وهذه الجملة دعاء خاص بتحصيل العلم النافع، فالعلاقة بينهما ترتيب: صلاح الحال أولًا، ثم تلقي المسألة.

وتصديرُه بالعلم أصلٌ مطّرد عنده، فقد **قرّره في «الأصول الثلاثة»** ناقلًا ترجمة البخاري: «باب العلم قبل القول والعمل»، ومستدلًّا بقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾، حيث بدأ سبحانه بالعلم قبل الأمر بالاستغفار. فإذا كان العلم مقدَّمًا على القول والعمل في الجملة، كان في باب التوحيد آكد؛ لأن الخطأ فيه لا يُستدرك بعمل.

وأما قوله: «أن الحنيفية ملة إبراهيم» فـ«الحَنِيفيَّة» بفتح الحاء وكسر النون، مصدر صناعي منسوب إلى الحَنِيف، وهو فَعِيل من حَنَف يَحْنِف حَنَفًا، وأصل الحَنَف في اللغة الميل؛ فالحنيف هو المائل. وسُمّي أهل التوحيد حنفاء لميلهم عن الشرك إلى إفراد الله بالعبادة، وقيل: لميلهم عن سائر الأديان إلى دين إبراهيم. والمِلّة بكسر الميم: الطريقة المسلوكة في الدين. وقد جاء المبتدأ والخبر معرفتين: «الحنيفية» و«ملة إبراهيم»، وتعريف الطرفين يفيد الحصر عند أهل البلاغة، فأفادت الجملة قصر الحنيفية على ملة إبراهيم، فلا حنيفية إلا هي. وإبراهيم عليه السلام إمام من دعا إلى إفراد الله بالعبادة، فنسب المصنّف الحنيفية إليه ليبين أن ما يقرّره ملة الأنبياء لا اصطلاح حادث. ووجه الدلالة أن دعوة الرسالة امتداد لملة إبراهيم، فمن أراد اتباعه لم يكفه الانتساب إليه حتى يعبد الله وحده.

ثم فسّرها **بقوله: «أن تعبد الله وحده مخلصًا له الدين»**. وهذا تفسير للحنيفية لا وصف زائد عليها، وقد جرى فيه المصنّف على طريقة أهل العلم في الحدود؛ فإنه حدٌّ جامع مانع: جامعٌ لأنه لم يخرج منه فرد من أفراد الحنيفية، مانعٌ لأنه لم يدخل فيه ما ليس منها. والحدّ التامّ يُبنى على جنس وفصل: فالجنس ما يشترك فيه المحدود وغيره من الحقائق، والفصل ما يمتاز به عنها فيخرج به ما شاركه في الجنس. وقيوده الثلاثة محترزات، والمحترز في اصطلاحهم القيد الذي يُخرج به الحادّ صورةً كان يُتوهّم دخولها. فـ«تعبد الله» جنسٌ يشمل أصل العمل ويشترك

فيه كل متعبّد، و«وحده» احترازٌ يُخرج الشريك في المعبود، و«مخلصًا له الدين» احترازٌ يُخرج الرياء وصرف شيء من العبادة لغيره. والدين هنا ما يُدان الله به من العبادة الظاهرة والباطنة. وعلى هذا فالحنيفية حقيقة مركّبة من عبادة الله وإخلاص تلك العبادة له، وكلٌّ قيد سقط منها سقطت به الحقيقة.

وينبغي التنبيه هنا على أن شرطَي قبول العمل اثنان: الإخلاص لله، والمتابعة لرسوله صلى الله عليه وسلم. والذي تناوله لفظ المصنّف في هذا الموضع هو الأول؛ لأن مقصود الرسالة تمييز التوحيد من الشرك، وهو راجع إلى جهة من تُصرف له العبادة. وأما المتابعة فشرطٌ آخر يُبحث في موضعه من الاتباع والابتداع، فلا يُدخل في محترز الإخلاص لئلا يختلط البابان؛ فإن من عبد الله بما لم يشرعه فقد أخلّ بالمتابعة وإن كان مخلصًا في قصده.

وقد **أعاد المصنّف هذه الجملة بحروفها في «الأصول الثلاثة»**، ثم زاد عليها ما يكشف مرادها هنا، فقال: «ومعنى يعبدون: يوحّدون. وأعظم ما أمر الله به التوحيد، وهو إفراد الله بالعبادة؛ وأعظم ما نهى عنه الشرك، وهو دعوة غيره معه». وفي هذا فائدتان: أن العبادة في آية الذاريات مفسَّرة عنده بالتوحيد، وأن الشرك عنده هو دعوة غير الله معه. فما تركه مجملًا في «القواعد الأربع» قد بيّنه في موضع آخر، فيُحمل مجمل كلامه على مفسَّره.

وقوله: «وبذلك أمر الله جميع الناس وخلقهم لها» ردٌّ للأمر إلى الله لا إلى اصطلاحه. وعمّم الخطاب بقوله «جميع الناس»، و«جميع» من ألفاظ العموم الصريحة عند أهل الأصول، كما أن «الناس» اسم جنس محلًّى بالألف واللام فيفيد الاستغراق. والاستغراق شمولُ اللفظ لجميع أفراده على سبيل الإحاطة، فلا يخرج منه فرد إلا بدليل، وهو غير الإطلاق الذي يتناول فردًا شائعًا غير معيّن. والعام يبقى على عمومه ما لم يرد مخصِّص، ولم يرد هاهنا ما يخصّه بأمة دون أمة، ولا بأهل زمان دون زمان. ثم زاد رتبة أخرى: أن الخلق نفسه إنما كان لهذه الغاية. فالأمر بيان للحكم الشرعي، والخلق بيان للحكمة الكونية، فإذا ثبتا معًا لم يبق للعبد عذر في الجهل بغايته.

ثم **استدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾**. صُدّرت الآية بالنفي بـ«ما»، ثم جاء الاستثناء بـ«إلا»، وهذا هو القصر بالنفي والاستثناء، وهو أقوى طرق القصر عند أهل البلاغة؛ لأنه يجمع نفيًا صريحًا وإثباتًا بعده، فيفيد إثبات المذكور ونفي ما سواه نفيًا قاطعًا. ومقتضاه هنا قصر غاية الخلق على العبادة، فلم يبق للخلق غاية أخرى تُزاحمها. وذُكر الجن والإنس معًا فاستوى الثقلان في هذا الأصل. ووجه الدلالة على الباب أن معرفة التوحيد معرفةٌ للغاية التي وُجد العبد من

أجلها، ولهذا صلحت الآية أن تكون أصلًا لما بعدها؛ لأنها تثبت لِمَ خُلق الإنسان، حتى يُسأل بعد ذلك كيف تصحّ عبادته.

وقوله: «فإذا عرفت أن الله خلقك لعبادته»، الفاء فيه فاء فصيحة، وهي التي تُفصح عن شرط مقدَّر قبلها، والتقدير: إذا تأملت ما تقدّم من الآية فعرفت أنك خُلقت للعبادة، فاعلم كذا. وفي قوله «خلقك» التفات من الخطاب العام في قوله «جميع الناس» ومن ضمير الجمع في الآية إلى خطاب المفرد، والالتفات انتقال من أسلوب إلى آخر لنكتة، ونكتته هاهنا تنزيل الدليل على عين المكلَّف حتى لا يخرج نفسه من العموم. والمعنى: إن استقر في نفسك أنك لم تُخلق عبثًا، وإنما لعبادة ربك، فانتقل إلى معرفة شرط هذه العبادة.

ولمّا كان مدار الرسالة كلها على لفظ «العبادة» حَسُن تحرير حدّها قبل الكلام على شرطها. فالعبادة في أصل اللغة الذلّ والخضوع، يقال: طريق مُعبَّد، أي مذلَّل موطوء بالأقدام. وأما في الشرع فهي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة. فقيدُ «ما يحبه الله ويرضاه» يُخرج ما لم يشرعه وإن سُمّي قربة، وقيدُ «الأقوال والأعمال» يُدخل عمل اللسان والجوارح، وقيدُ «الظاهرة والباطنة» يُدخل أعمال القلوب، وهي أصل الباب؛ إذ الحب والخوف والرجاء والتوكل والإنابة عباداتٌ قلبية، وهي التي يقع فيها الشرك أكثر مما يقع في الظاهر.

وإذا أُطلقت «أنواع العبادة» في هذا الشرح فالمراد بها ما ثبت في الشرع أنه قربة يُتعبَّد بها، وهي كثيرة يجمعها ثلاثة أقسام: عباداتُ القلب، كالمحبة والخوف والرجاء والتوكل والرغبة والرهبة والخشوع والإنابة؛ وعباداتُ اللسان، كالدعاء والاستعاذة والاستغاثة والذكر والتلاوة والحلف؛ وعباداتُ الجوارح، كالصلاة والسجود والطواف والذبح والنذر والصدقة والصوم والحج والجهاد. وضابطها الجامع أن كل ما ثبت بالدليل أنه مما يحبه الله ويرضاه فهو عبادة، فصرفُه لغير الله شرك، وإن اختلفت أسماؤه ورتبه. وإنما احتيج إلى هذا التعداد لئلا يُظن أن الشرك مقصور على السجود والذبح، فيقع العبد في صرف الدعاء أو النذر أو الخوف التعبدي لغير الله وهو يحسب أنه لم يعبده.

ويكثر في هذا الباب لفظ «التألّه»، وهو مصدر تألَّه يتألَّه، مأخوذ من أَلَهَ يَأْلَه إذا عَبَد وتعلّق قلبه بالمعبود، ومنه اشتُقّ اسم «الإله»، وهو المألوه أي المعبود. وحقيقة التألّه انصرافُ القلب إلى المعبود بالحب والتعظيم والذلّ والرجاء، ثم انبعاثُ الجوارح بمقتضى ذلك. فالفرق بينه وبين العبادة فرق اعتبار لا فرق حقيقة: فالعبادة تُنظر من جهة العمل الواقع، والتألّه يُنظر من جهة تعلّق القلب الباعث عليه. ولهذا كان الشرك في التألّه أخفى من الشرك في صورة العمل؛ فقد يقف العبد عند القبر لا

يسجد ولا يذبح، وقلبه متعلّق بصاحبه تعلّقَ من يرجوه ويخافه، فيكون قد تألّه غير الله وإن لم تتحرك جوارحه بشيء من صور العبادة.

ثم **قال: «فاعلم أن العبادة لا تُسمّى عبادة إلا مع التوحيد»**، وهذه من أهمّ جمل الرسالة. والنفي إذا ورد على الأسماء الشرعية تردّد عند أهل الأصول بين ثلاثة أوجه: نفي الذات، ونفي الصحة، ونفي الكمال. فنفي الذات أن تنتفي الصورة الحسية جملة، ونفي الصحة أن توجد الصورة ولا يترتب عليها حكمها، ونفي الكمال أن تصحّ مع نقص في وصفها. والمتعيّن هاهنا نفي الصحة دون الذات ودون الكمال؛ لأن الصورة موجودة بالمشاهدة، ولأن القرينة الصارفة تمثيلُ المصنّف بالصلاة والطهارة كما سيأتي. والقرينة الصارفة ما يقترن باللفظ من لفظٍ أو حالٍ أو سياقٍ فيصرفه عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله؛ فلولا التمثيل بالطهارة لاحتمل النفي وجوهًا، فلمّا جاء المثال تعيّن المراد. والحدث لا يمنع وقوع صورة الصلاة وإنما يمنع صحتها. وعلى هذا فالصلاة بلا توحيد، والذبح بلا توحيد، والدعاء بلا توحيد، لا يُعدّ شيء من ذلك عبادة يترتب عليها حكمها الشرعي، وإن وُجدت حركاته. ووجه الدلالة أن مدار الأمر على تصحيح أصل العمل، فمن عبد الله وشيئًا معه لم يأتِ بالعبادة التي خُلق لها، وإن أطال الركوع والسجود.

وهذا الشرط هو الذي **صدّر به المصنّف رسالته في «كشف الشبهات»**، إذ افتتحها بقوله: «اعلم رحمك الله أن التوحيد هو إفراد الله سبحانه بالعبادة، وهو دين الرسل الذي أرسلهم الله به إلى عباده». فجعل التوحيد نفسه هو إفراد العبادة، لا وصفًا يُضاف إليها. وعلى هذا يُفهم قوله هنا: «لا تُسمّى عبادة إلا مع التوحيد»؛ إذ العبادة إذا خلت من الإفراد لم تبق عبادةً في الاسم الشرعي، لأن حقيقتها هي عين ما فُقد منها.

ثم **مثّل فقال: «كما أن الصلاة لا تُسمّى صلاة إلا مع الطهارة، فإذا دخل الشرك في العبادة فسدت، كالحدث إذا دخل في الطهارة»**. وهذا قياس تمثيل، وهو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما. فالأصل المقيس عليه الصلاة مع الطهارة، والفرع المقيس العبادة مع التوحيد، والعلة الجامعة أن كلًّا منهما مشروط بشرط صحة، والحكم بطلان المشروط عند انخرام شرطه. ووجه الشبه أن الشرط إذا فات بطل مشروطه وإن بقيت الصورة قائمة. فكما لا يقول عاقل لمن أحدث في صلاته: صلاتك صحيحة لأنك قرأت وركعت، فكذلك لا تُصحَّح عبادة داخلها الشرك. ومناسبة هذا التمثيل للباب أنه يقرّب حكمًا عقديًّا عظيمًا بمثال فقهي يعرفه عامة الطلبة، وهذا من أنفع ما يصنعه المعلّم: أن ينقل المتعلّم من مسلَّمٍ عنده إلى منازَعٍ فيه.

وقوله: «فإذا عرفت أن الشرك إذا خالط العبادة أفسدها وأحبط العمل وصار صاحبه من الخالدين في النار» ترتيبٌ لثلاثة آثار على مخالطة الشرك: فساد العبادة، وإحباط العمل، والخلود في النار. والمخالطة أدقّ من المقارنة؛ لأنها تدل على أن الشرك قد يدخل العمل من وجه خفيّ. فإذا فسدت العبادة بطل المقصود منها، وإذا أحبط العمل سقط ثوابه، وإذا ثبت الخلود تبيّن أن المسألة مسألة أصل الدين لا مسألة نقص أجر.

وقوله: «عرفت أن أهمّ ما عليك معرفة ذلك» ترتيبٌ للأهمية على الخطورة. فإذا كان الشرك يفسد العبادة ويحبط العمل ويوجب الخلود، صارت معرفته أهمّ من معرفة كثير من الفروع، وإن كانت الفروع واجبة في محلها. و«أهمّ» اسم تفضيل، وأفعل التفضيل يقتضي اشتراك المفضَّل والمفضَّل عليه في أصل المعنى وزيادةَ أحدهما فيه؛ فمقتضاه هاهنا أن سائر مسائل الدين مهمّة في نفسها، وأن هذه المسألة زادت عليها في الأهمية لا أنها انفردت بها. وعلى هذا فالعبارة تبيّن رتبة المسألة ولا تُلغي ما سواها، فلا يُتوهّم من كلام المصنّف إسقاط تعلّم الفرائض والأحكام بدعوى الاشتغال بالأهمّ.

ثم علّل بقوله: **«لعل الله أن يخلّصك من هذه الشبكة، وهي الشرك بالله»**. فسمّى الشرك شبكة، وهذه استعارة تصريحية، شبّه الشرك بالشبكة التي تُنصب للصيد بجامع الأخذ على غِرّة، ثم حذف المشبَّه وصرّح بلفظ المشبَّه به. ومن لطائفها أن الشبكة تُنصب خفيةً، ويقع فيها الصيد وهو يطلب طُعمًا يظنه نافعًا، ولا يشعر بها حتى يعلق فيها، ثم يتعذّر عليه الانفكاك. فأفادت الاستعارة ثلاثة معانٍ: الخفاء، والإحاطة، وصعوبة التفلّت، وهي مناسبة لما سيأتي في القواعد من أن قومًا وقعوا فيه وهم يحسبون أنهم على هدى. ولهذا ناسب أن يُقال فيها «يخلّصك»؛ لأن التخليص إنما يكون ممّا قد نشب فيه الواقع. ورجاء التخليص معلّق بمشيئة الله مع اتخاذ السبب، وهو المعرفة المميِّزة.

ويُبيّن وجهَ التسمية بالشبكة ما **وصف به المصنّف حال من وقع فيها في «كشف الشبهات»**، حيث ذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم أُرسل إلى قوم يتعبّدون ويحجّون ويتصدّقون ويذكرون الله كثيرًا، ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله. فالشبكة إنما سُمّيت شبكة لأنها تُنصب لمن يظنّ نفسه على طاعة، ولهذا احتاج الأمر إلى قواعد تميّز، ولم يكفِ فيه مجرد الوعظ.

ثم استدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾. فنفت الآية المغفرة عن الشرك، وعلّقت ما دونه بالمشيئة، وهذا من أظهر أدلة تغليظه. وظاهر النفي عام في كل مشرك، إلا أنه عامٌّ مخصوص، خُصّ بدليل

منفصل، وهو نصوص التوبة كقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾، فإن الشرك يُغفر لمن تاب منه. ويُفرَّق بين العام المخصوص وبين العام الذي أُريد به الخصوص: فالأول أُريد به العموم ابتداءً ثم أُخرج منه بعض أفراده بدليل، وهو حجة في الباقي؛ والثاني لم يُرد به العموم أصلًا، وإنما استُعمل اللفظ العام في بعض أفراده. والذي في الآية هو الأول؛ بدليل بقاء الحكم في سائر أفراد اللفظ، فإن المغفرة منفية عن كل مشرك سوى من تاب. فالمراد بها من مات عليه من غير توبة، ويؤيده ما قرّره المصنّف من الخلود، إذ لا خلود مع التوبة. ووجه الدلالة على الباب أن تمييز الشرك من التوحيد متعلق بذنبٍ أخبر الله أنه لا يغفره، ولهذا جعل معرفة ذلك أهمّ المطالب.

وآيةُ الزمر التي خُصّص بها هذا العموم قد ذُكر لها سبب نزول، وهو أن قومًا ممن أسرفوا على أنفسهم في الجاهلية بالشرك والقتل ظنّوا أن التوبة لا تُقبل منهم، فنزلت تفتح لهم باب الرجاء. وسبب النزول لا يقصر الحكم عليه؛ فإن الأصل عند أهل الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ما لم يقم دليل على القصر. فاللفظ في الآية عام في كل مسرف تاب، والسبب فردٌ من أفراده لا حاصرٌ لها. وفائدة معرفة السبب هاهنا أنها تكشف أن الآية نزلت في أشدّ ما يُتوهّم أنه لا يُغفر، فكان تخصيصُ آية النساء بها أظهر وأقوى.

ويتبيّن مقصده من إيراد هذه الآية بأنه **عقد لمعناها في «كتاب التوحيد» بابًا سمّاه: باب الخوف من الشرك**. فلم يجعل العلم بتغليظ الشرك مسألةً خبرية تُروى، بل جعل ثمرتها خوفًا يقوم في القلب. وهذا يوافق قوله هنا: «أهمّ ما عليك معرفة ذلك»؛ إذ لو كان المطلوب مجرد المعرفة لما احتاج إلى هذا التغليظ، وإنما أراد معرفةً تورث حذرًا.

ثم **ختم بقوله: «وذلك بمعرفة أربع قواعد ذكرها الله تعالى في كتابه»**، فبيّن الوسيلة بعد بيان الخطر. فالتخلّص من الشبكة يكون بمعرفة أربع قواعد، وقد نسبها إلى كتاب الله لا إلى استنباط عقله. وقد حصر العدد في أربع، ومفهوم العدد عند من يقول به من أهل الأصول أن تخصيص العدد بالذكر ينفي ما عداه. والذي يظهر أن الحصر هاهنا حصرٌ إضافي لا حقيقي؛ فليس مراده أن أصول هذا الباب لا تزيد على أربع، بل أن هذه القواعد الأربع هي التي تكفي في تمييز التوحيد من الشرك ودفع شبه المخالف، ولهذا استوعبت جهات الشبهة الأربع: الربوبية، والواسطة، ونوع المعبود، ومراتب الثبات. وبهذا انعقد مقصود الرسالة: قواعد قرآنية يُميَّز بها التوحيد من الشرك.

وقد جمع هذا الموضع ثلاثة أمور: الغاية وهي عبادة الله، والشرط وهو التوحيد، والخطر وهو الشرك، ثم دلّ على طريق السلامة وهو فهم أربع قواعد في كتاب الله. فما مضى تأسيس، وما يأتي تفصيل.

ويُضبط هذا الجزء من كلام الإمام – رحمه الله- بثلاثة فروق:

الأول بين معرفة الربوبية ومعرفة العبادة، فمن أقرّ أن الله خلقه ثم صرف شيئًا من دعائه أو ذبحه أو خوفه التعبدي لغير الله لم يحقق ما خُلق له وإن أقرّ بالخلق والرزق.

والثاني بين صورة العبادة وحقيقتها، فقد توجد هيئة الصلاة أو الصدقة أو الذكر ولا تُسمّى عبادة شرعية إذا فُقد التوحيد، كما توجد هيئة المصلي ولا تُسمّى صلاة إذا فُقدت الطهارة.

والثالث بين الذنب الذي يُرجى لصاحبه الغفران وبين الشرك الذي سمّاه المصنّف شبكة، وقد فرّقت بينهما آية النساء، فلا يسوّى بين معصية يقع فيها الموحّد وبين شرك يُفسد أصل العبادة.

وقيدُ التمثيل بالطهارة أن التشبيه واقع في إفساد الشرط للمشروط لا في كل وجه. والشرط عند أهل الأصول ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدم لذاته؛ فالطهارة شرط في الصلاة، فإذا انتفت انتفت الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة. وكذلك التوحيد شرط في العبادة، فإذا انتفى انتفت، ولا يلزم من وجوده وقوعُ كل عبادة. فالحدث يرفع الطهارة حتى يُعاد الوضوء، والشرك الأكبر يفسد الأصل حتى يُجدَّد التوحيد، وأما التسوية بينهما في سائر الأحكام فغير مرادة من النص.

وكذلك قيدُ آية الذاريات: أن المصنّف لم يسقها لإثبات وجود الخالق فحسب، فإن هذا قدر يسلّم به كثير ممن وقعوا في الشرك، وإنما ساقها لإثبات أن الغاية عبادة الله، ثم بنى عليها أن هذه العبادة لا وجود لها شرعًا إذا داخلها الشرك.

وقد يرد هنا سؤال: لِمَ جمع بين «وحده» و«مخلصًا له الدين»؟

والجواب أن «وحده» يدفع الشرك في المعبود، و«مخلصًا» يدفع الآفة في القصد؛ فالأول يحرس جهة من تُصرف له العبادة، والثاني يحرس نية من يعبد، وبهما تتم الحنيفية.

وقد يرد سؤال آخر: هل كل شرك يوجب تلك الآثار الثلاثة على حدٍّ سواء؟

وكلام المصنف في هذا الموضع يتحدث عن الشرك الذي يخالط العبادة فيفسدها ويجعل صاحبها من الخالدين في النار، وهذا وصف الشرك الأكبر المنافي لأصل

التوحيد، وهو أن يُصرف نوعٌ من أنواع العبادة لغير الله، كأن يدعو غيره أو يذبح له أو ينذر له أو يخافه خوف السرّ أو يتوكل عليه. وأما الشرك الأصغر فهو ما جاء في النصوص تسميته شركًا ولم يبلغ أن يكون صرفًا للعبادة لغير الله، كيسير الرياء والحلف بغير الله. والفرق بينهما في ثلاثة أمور: أن الأكبر يُخرج من الملّة والأصغر لا يُخرج منها، وأن الأكبر يُحبط العمل كله والأصغر يُحبط العملَ الذي خالطه، وأن الأكبر يوجب الخلود والأصغر صاحبه تحت المشيئة. والذي في كلام المصنّف هاهنا هو الأول؛ بدليل الآثار الثلاثة التي رتّبها عليه، ولم يفصّل ما دونه في هذا الموضع لأنه ليس مقصود الرسالة.

وأما علاقة هذا الجزء من كلام المصنف بما قبله وما بعده، فما قبله دعاءٌ وتهيئة، وهو أعمّ لأنه يشمل كل طالب علم، وهذا الجزء أخصّ لأنه يحدّد موضوع الرسالة، فالانتقال من تهيئة المتلقّي إلى تقرير المسألة. وأما ما بعده فتفصيل لهذا الإجمال؛ لأن قوله «وذلك بمعرفة أربع قواعد» إشارة إلى أن القواعد الآتية وسائل لمعرفة الشرك الذي أُمر العبد بالخلاص منه، لا أبواب مستقلة.

والحاصل: من كلام المصنف أن الحنيفية ملة إبراهيم أن يُعبد الله وحده بإخلاص الدين له، ولهذا خُلق الجن والإنس. والعبادة لا حقيقة لها شرعًا إلا مع التوحيد، فإذا خالطها الشرك فسدت وأُحبطت وأوبقت صاحبها. ولما كان الشرك بهذه المنزلة صارت معرفته أهمّ ما على العبد، وطريق ذلك أربع قواعد مذكورة في كتاب الله. فمن أحكم هذا الأصل دخل إلى القواعد وهو يعلم أنه يتعلم نجاة نفسه. والله يرشدنا وإياك لطاعته، ويخلّصنا من شبكة الشرك.

ثم قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه اللّٰه:

القاعدة الأولى: أن تعلم أن الكفار الذين قاتلهم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم مقرّون بأن اللّٰه تعالى هو الخالق المدبّر، وأن ذلك لم يُدخلهم في الإسلام.

والدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾.

تمهيد

انتقل المصنّف -رحمه الله- من تقرير أن العبادة لا تكون عبادة إلا مع التوحيد، إلى أول قاعدة ترفع لبسًا عظيمًا: أن الإقرار بأن الله هو الخالق الرازق المدبّر قدرٌ كان ثابتًا عند من قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك لم يُعصم دماؤهم ولم يدخلهم في الإسلام. وقد تبيّن في هذه القاعدة أن أكثر الغلط في هذا الباب يبدأ من التسوية بين معرفة الرب وبين إفراده بالعبادة؛ فمن لم يفصل بينهما ظنّ كلَّ مقرٍّ بالخلق موحّدًا، وسقط عنده معنى الشرك الذي جاءت الرسالة لتحذيره منه.

الشرح

قوله: «القاعدة الأولى»، والقاعدة في هذا الموضع أصلٌ كليّ تُبنى عليه فروع التمييز بين التوحيد والشرك. ووصفها بالأولى من جهة الترتيب العلمي؛ لأنها تزيل أول شبهة تحول بين العبد وبين فهم الحنيفية التي تقدّم تقريرها. **وقوله: «أن تعلم»** إعادةٌ لفعل العلم كما صدّر به رسالته، والمراد علمٌ يستقر في النفس حتى يصير ميزانًا يُعرض عليه الواقع، لا عبارة تُحفظ ثم تُنسى عند النظر في أحوال الناس.

وأما قوله: «أن الكفار الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم»، فقد قيّد الحكم بقوم معيّنين لهم وصفان: الكفر، ومقاتلة النبي صلى الله عليه وسلم لهم. وهذا التقييد مقصود؛ لأنه ينقل المسألة من التجريد إلى محلّ النزاع. ومحلّ النزاع هو موضع الخلاف الذي يتوجه إليه الدليل بعد إخراج ما وقع عليه الاتفاق، وتحريره من أهمّ ما يُبتدأ به في المناظرة؛ إذ كثير من الخلاف يرتفع بمجرد تحريره. ويتصل به تحقيق المناط، وهو أن يُنظر في الوصف الذي عُلّق به الحكم: أموجود في هذه الصورة أم لا؟ فالحكم لا يُنزَّل على معيَّن حتى يثبت تحقّق مناطه فيه. فإذا ثبت أن هؤلاء كانوا مقرّين بالخلق والتدبير، ثم قاتلهم رسول الله، بطل أن يكون مجرد ذلك الإقرار إسلامًا. والمقصد أن المصنّف لا يتكلم عن ملحدٍ جاحد للربّ، بل عن قوم أخبر الله أنهم يعترفون له بالخلق والرزق والملك، ومع ذلك سمّاهم مشركين وقاتلهم رسوله.

ومعنى قوله: «مقرّون بأن الله تعالى هو الخالق المدبّر» أنهم معترفون بألسنتهم وقلوبهم بهذا الأصل. فالخالق من يُوجد الأشياء بعد عدمها، والمدبّر من يصرف الأمر على وفق حكمته وملكه. وهاتان اللفظتان تدلّان على توحيد الربوبية بالمطابقة، أي بتمام ما وُضعتا له؛ وتدلّان على الرزق والملك بالتضمن، لأنهما جزء من معنى التدبير؛ وتدلّان بالالتزام على استحقاقه وحده أن يُعبد، إذ لازم انفراده بالخلق والتدبير ألّا يُصرف التألّه لسواه. وهذا اللازم هو الذي جحدوه وإن أقرّوا بالملزوم، وعليه مدار القاعدة كلها. فالنزاع مع أولئك الكفار لم يكن فيمن خلق السموات والأرض، ولا فيمن يدبّر شؤون العالم.

وقوله: «وأن ذلك لم يُدخلهم في الإسلام» هو جملة النتيجة، وهي روح القاعدة. واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى الإقرار المذكور، والإسلام هنا الدخول في الدين الذي بعث الله به محمدًا صلى الله عليه وسلم، وأساسه إفراد الله بالعبادة. وقد انتظم استدلال المصنّف في هذا الموضع على صورة قياس تامّ: فصغراه أن هؤلاء كانوا مقرّين بأن الله هو الخالق المدبّر، وكبراه أن من قاتله رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس بداخل في الإسلام الذي دعا إليه، والواقع أنه قاتلهم؛ فأنتج أن الإقرار بالربوبية وحده لا يُدخل في الإسلام. وبهذا ينقطع الاستدلال الناقص: «هو يعترف أن الله هو الخالق، فهو إذًا على التوحيد»؛ فإن هذا الوصف كان ثابتًا لمن قاتلهم رسول الله، فلم يكفِهم.

ويصحّ تقرير هذا الاستدلال على صورة أخرى تسمّى القياس الاستثنائي، وهو ما ذُكرت فيه النتيجة أو نقيضها في إحدى مقدمتيه؛ فيُقال: لو كان الإقرار بالربوبية كافيًا في الإسلام لما قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنه قاتلهم، فبطل أن يكون كافيًا. فالمقدمة الأولى قضية شرطية متصلة، وجزؤها الأول المعلَّق عليه يسمّى المقدَّم، وهو هنا «كون الإقرار كافيًا»، وجزؤها الثاني المترتّب عليه يسمّى التالي، وهو «انتفاء المقاتلة». والمقدَّم ملزوم، والتالي لازمٌ له، ومعنى اللزوم أن التالي لا ينفكّ عن المقدَّم متى ثبت.

ثم يأتي بعد الشرطية استثناءٌ، وهو قولك: «لكنه كذا»، وله أربع صور، ينتج منها اثنتان وتَعقُم اثنتان. فالمنتجتان: أن يُستثنى عين المقدَّم فيُنتج عين التالي، وأن يُستثنى نقيض التالي فيُنتج نقيض المقدَّم، وهو المسمّى برفع التالي. والعقيمتان: أن يُستثنى عين التالي، أو نقيض المقدَّم، فلا يُنتج شيئًا؛ إذ قد يوجد اللازم من غير ذلك الملزوم بعينه، فلا يلزم من وجوده وجودُه ولا من انتفائه انتفاؤه.

والذي في كلام المصنّف من الضرب الثاني: فقد رُفع التالي بمقاتلة النبي صلى الله عليه وسلم لهم، فلزم رفع المقدَّم وهو كفاية الإقرار. ووجه لزومه أنه لو بقي المقدَّم

ثابتًا مع انتفاء لازمه لزم تخلّف اللازم عن ملزومه، وهو محال. وثمرة هذا التقرير أن الحجّة لا تتوقف على استقصاء أحوالهم واحدًا واحدًا، بل يكفي في إبطال الدعوى وجودُ صورة واحدة تخلّف فيها الأثر عن السبب المزعوم؛ وهذا هو سرّ اختيار المصنّف لهذا القوم بأعيانهم: أنهم أظهر شاهد على أن الإقرار بالربوبية قد يوجد ولا يوجد معه الإسلام.

وقد **صرّح المصنّف بهذه النتيجة في «كشف الشبهات»** بعبارة أبين، فقال بعد تقرير إقرارهم: «فإذا تحققت أنهم مقرّون بهذا، وأنه لم يدخلهم في التوحيد الذي دعاهم إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم». فسمّى المطلوب توحيدًا، وسمّاه هنا إسلامًا، والمرجع واحد. وله نظير هذا في تقريره أن الكلمة لا يُكتفى فيها بالتلفظ، ولا بمعرفة معناها مع لفظها، ولا بالإقرار بذلك، حتى يقترن به إفراد الله بالعبادة والكفر بما يُعبد من دونه.

ثم **استدل بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾**، فأمر الله نبيّه أن يسألهم عمّن يرزقهم من الجهتين اللتين يأتي منهما القوت: السماء بالمطر، والأرض بالنبات وما يخرج منها. والاستفهام في كلام الله لا يكون على أصله من طلب العلم بمجهول؛ إذ هو سبحانه عالم بكل شيء، فيُحمل على معانٍ يقتضيها المقام: فإن كان المخاطَب عالمًا بالجواب مقرًّا به وأُريد حملُه على النطق بما يعلم فهو تقرير، وإن كان المقام مقام لومٍ على أمر وقع منه فهو توبيخ، وإن كان المقصود نفيَ وقوع المسؤول عنه رأسًا فهو إنكار. والذي هاهنا استفهام تقرير لا استعلام؛ لأن الجواب معلوم عندهم، والمقصود إلزامهم بالنطق به حتى يُبنى عليه ما بعده.

وهذه الآية بعينها **هي التي احتجّ بها المصنّف في «كشف الشبهات»** على هذا الأصل، حيث ساقها جوابًا لمن طلب الدليل على إقرار أولئك بالربوبية، ثم قرّر أنهم مقرّون بأن الله هو الخالق وحده لا شريك له، وأنه لا يرزق إلا هو، ولا يحيي ولا يميت إلا هو، ولا يدبّر الأمر إلا هو.

ثم قال: ﴿أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾، و«أمَّنْ» أصلها «أمْ مَنْ»، فحُذفت الميم الأولى تخفيفًا لالتقاء المثلين وأُدغمت. و«أم» هاهنا منقطعة بمعنى «بل» مع همزة الاستفهام، فتفيد الإضراب عن السؤال الأول إلى سؤال ثانٍ، لا التسوية بين أمرين. وفائدة هذا التركيب أن كل جملة منها حجّة مستقلة، فلم يُطلب منهم جوابٌ واحد عن جميعها، بل يُقرَّرون بكل وصف على حدة. ثم إن الآية انتقلت بهم من الرزق الظاهر إلى نعم الإدراك في العبد نفسه. وملك السمع والأبصار خلقُهما والتصرفُ فيهما والقدرةُ على قبضهما، وهذا أدلّ على كمال الربوبية؛ لأن أقرب الأشياء إلى الإنسان حواسّه، وهو مع ذلك لا يملك بقاءها.

ثم قال: ﴿وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾، وهذا سؤال عن التصريف في الحياة والموت، وهو أبلغ أنواع التدبير؛ فمن قدر على تحويل الأجناس من الموت إلى الحياة وعكسه فهو المتفرد بالخلق لا شريك له فيه. **ثم عمّم بعد التفصيل فقال:** ﴿وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، والتدبير يشمل تصريف الملك كله: إنزال الرزق، وتصريف الحواس، والإحياء والإماتة، وما وراء ذلك من شؤون الخلق. وبهذا استوعبت الآية أصول الربوبية التي يسلّم بها أولئك المخاطَبون.

ثم **جاء موضع الشاهد:** ﴿فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾، فالفاء للترتيب على السؤال، والسين لتأكيد وقوع الجواب، والمعنى أنهم لا يترددون بل يجيبون بأن الفاعل لذلك هو الله. ورُفع لفظ الجلالة، ولم يُنصب مع أن السؤال وقع بـ«مَن» عن الفاعل؛ ووجه الرفع أنه خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: هو الله. وفي هذا الحذف نكتة، وهي أن الجواب جرى على ألسنتهم مقتضبًا لظهوره عندهم، فلم يحتاجوا إلى بسط الجملة. والمقصد أن الله أثبت إقرارهم بالربوبية بأصرح عبارة: أنهم أنفسهم يقولون «الله»، فلا يبقى بعد هذا لمنازِع أن يدّعي أن كفار قريش كانوا ينكرون الخالق.

ثم **خُتمت الآية بقوله:** ﴿فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾، فلمّا أقروا بالربوبية أُلزموا بلازمها. والتقوى هنا الحذر من عذاب الله بترك ما يناقض هذا الإقرار، وأظهره صرف العبادة لغيره. وهذا الاستفهام توبيخي، وضابطه أن يَرِد بعد ثبوت الأمر على المخاطَب لومًا له على مناقضته، بخلاف التقريري الذي يَرِد لحمله على الاعتراف؛ ولهذا افتُتحت الآية بتقرير وخُتمت بتوبيخ، فكان الأول تمهيدًا للثاني: أُقرّوا أولًا بأنه الرازق المالك المدبّر، ثم وُبّخوا على ترك مقتضى إقرارهم. ومناسبة هذا الدليل للقاعدة أن الآية جمعت مقدمتين: إقرارهم بأن الله هو الفاعل لكل ذلك، ثم توبيخهم على ترك التقوى؛ فدلّ ذلك على أن الإقرار وحده لم يُخرجهم من وصف من يُوبَّخ ويُدعى إلى التقوى، ولم يجعلهم على الإسلام الذي بعث به النبي صلى الله عليه وسلم.

ويُضبط هذا الجزء من كلام الإمام – رحمه الله- بفرقين:

الأول بين توحيد الربوبية وتوحيد العبادة؛ فتوحيد الربوبية إفراد الله بما يختص به من الخلق والملك والتدبير، وتوحيد العبادة إفراده بما يُطلب منه ويُصرف له من الدعاء والخوف والرجاء والذبح والنذر وسائر القرب. والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق: فمن حقّق توحيد العبادة لزمه توحيد الربوبية، إذ لا يعبد وحده إلا من اعتقد انفراده بالخلق والتدبير؛ ولا ينعكس، فقد يقرّ العبد بالربوبية ولا يفرد الله بالعبادة، وهذا حال من قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. وبهذا الضابط تنحلّ القاعدة كلها؛ فإن إثبات الأعمّ لا يستلزم إثبات الأخصّ، فلا يلزم من الإقرار

بالخالق تحقيقُ التوحيد المطلوب. ولهذا كانت القاعدة تثبت الأول عند المشركين الأولين، وتنفي أن يكون كافيًا عن الثاني.
والمراد بـ«سائر القرب» هاهنا ما تقدّم تفصيله من أنواع العبادة: عباداتِ القلب كالمحبة والخوف والرجاء والتوكل، وعباداتِ اللسان كالدعاء والاستعاذة والاستغاثة والذكر، وعباداتِ الجوارح كالصلاة والسجود والطواف والذبح والنذر. فمتى أُطلق هذا اللفظ في الشرح فهو راجع إلى ذلك التعداد، ولا يُقصد به الإجمال.
والثاني بين الإسلام اللغوي والإسلام الشرعي؛ فقد يُقال في اللسان إن فلانًا أسلم أمره في مسألة كونية، بمعنى انقاده لتصوّر أن للعالم خالقًا. وأما الإسلام الذي حقن الدم وأثبت الأخوّة في الدين فهو الاستسلام لله بالتوحيد. والأصل عند أهل الأصول حمل ألفاظ الشارع على الحقيقة الشرعية، فإن تعذّرت فعلى العرفية، فإن تعذّرت فعلى اللغوية؛ لأن الشارع بُعث لبيان الأحكام لا لتقرير أوضاع اللغة. وعلى هذا فلفظ «الإسلام» في كلام المصنّف محمول على حقيقته الشرعية، وكلامه صريح في أن إقرار أولئك بالخلق لم يُدخلهم فيه.
وقيدُ قوله «الكفار الذين قاتلهم رسول الله» أن المراد الجنس الذي نازع الدعوة وقوتل عليها، وفي مقدّمتهم مشركو العرب. وليس مقصود القاعدة أن كل كافر في الأرض كان مقرًّا بالربوبية على هذا الوجه، فإن من الناس من جحد الخالق أصلًا؛ وإنما مقصودها أن وجود هذا الإقرار لا يعصم صاحبه إذا كان يصرف العبادة لغير الله.

وقد يرد هنا سؤال: إذا كانوا مقرّين بأن الله هو الخالق المدبّر، ففيمَ كان شركهم؟
والجواب أن تفصيله مؤخَّر إلى القاعدة الثانية بحسب ترتيب المصنّف؛ لأنه يبيّن هناك أنهم ما أرادوا من معبوداتهم إلا القربة والشفاعة. وأما هذه القاعدة فغرضها شيء واحد: نفي الكفاية.
وقد يرد سؤال آخر: هل الإقرار بالربوبية عديم الفائدة؟
والجواب أن كلام المصنف لا يقتضي ذلك؛ فإن الله ألزمهم بهذا الإقرار، وجاءت الحجج في كتابه كثيرًا من هذا الباب. وإنما المراد أنه مقدمة لا تستقل بنفسها، فإذا لم يُبنَ عليها إفراد العبادة لم تنفع صاحبها في الدخول في الإسلام.

وعلاقة هذه القاعدة بما قبلها وما بعدها، فما قبلها قرّر أن العبادة تفسد بالشرك كما تفسد الصلاة بالحدث، وهذه القاعدة تبيّن صورة من أظهر صور اللبس: قوم لهم إقرار صحيح في باب الربوبية، وعبادة فاسدة في باب التألّه، فالعلاقة بينهما تفصيل

بعد إجمال. وأما ما بعدها فيكشف سبب التوجه إلى غير الله، وهو طلب القربة والشفاعة؛ فتكون القاعدة الأولى لقطع عذر من يكتفي بالربوبية، والثانية لبيان شبهة من يصرف العبادة لغير الله مع بقاء ذلك الاعتراف.

والحاصل: من كلام المصنف أن الكفار الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقرون بأن الله هو الخالق الرازق المالك المدبّر، وقد شهد الله في كتابه أنهم إذا سُئلوا عن ذلك قالوا: «الله». ومع هذا الإقرار لم يدخلوا في الإسلام؛ لأن الإسلام لا يتم إلا بإفراد الله بالعبادة. فمن عرف هذه القاعدة أمن من أكبر أغاليط الباب: أن يُجعل الإقرار بالربوبية توحيدًا كافيًا، أو أن يُظن أن المشرك لا يكون مشركًا حتى يجحد الخالق. والله يعلّمنا ما ينفعنا، ويعيذنا من لبس الحق بالباطل.

ثم قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله:

القاعدة الثانية: أنهم يقولون: ما دعوناهم وتوجّهنا إليهم إلا لطلب القربة والشفاعة.

فدليل القربة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾.

ودليل الشفاعة قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾.

والشفاعة شفاعتان: شفاعة منفية، وشفاعة مثبتة.

فالشفاعة المنفية: ما كانت تُطلب من غير اللّه فيما لا يقدر عليه إلا اللّه، والدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ۗ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

والشفاعة المثبتة: هي التي تُطلب من الله، والشافع مكرَم بالشفاعة، والمشفوع له من رضي الله قوله وعمله بعد الإذن، كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾.

تمهيد

قطعت القاعدة الأولى الشبهة من جهة الربوبية، فبيّنت أن الإقرار بالخلق والتدبير كان حاصلًا عند من قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذه القاعدة تقطعها من جهة القصد؛ فتبيّن أن أولئك القوم لم يكونوا يزعمون أن آلهتهم تخلق أو ترزق، بل كانوا يصرّحون بأنهم ما أرادوا بدعائهم إلا القربة إلى الله والشفاعة عنده. وقد ظهر في هذه القاعدة أن أكثر اللبس في هذا الباب يأتي من هذه الجهة بعينها: أن يُصرف شيء من العبادة لغير الله، ثم يُعتذر بأن الفاعل لا يعتقد في المدعوّ استقلالًا بالنفع والضر، وإنما يريده واسطة. فالمصنّف -رحمه الله- نقل شبهة القوم بنصّها، ثم أبطلها بنصوص الكتاب.

الشرح

قوله: «القاعدة الثانية»، وهي الأصل الثاني في تمييز حقيقة الشرك. وترتيبها بعد الأولى ترتيبٌ علميّ مستقيم: فإذا عُلم أن المشركين الأوّلين كانوا مقرّين بالربوبية، حَسُن أن يُسأل: فماذا أرادوا إذن من معبوداتهم؟ وجواب هذا السؤال هو مضمون هذه القاعدة. **وقوله: «أنهم يقولون»** إعادةٌ للضمير إلى الكفار الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي التعبير بالقول إفادةٌ أن هذا الاعتذار ليس أمرًا نُسب إليهم تخمينًا، بل هو قولهم الذي حكاه الله عنهم.

وأما قوله: «ما دعوناهم وتوجّهنا إليهم إلا لطلب القربة والشفاعة»، فهي جملة الحصر التي عليها مدار الباب. وهذا الأسلوب يسمّيه أهل البلاغة القصر بالنفي والاستثناء، وهو أقوى طرق القصر؛ لأنه يجمع بين نفيٍ صريح بـ«ما» وإثباتٍ بعد «إلا»، فيفيد إثبات المذكور ونفي ما عداه نفيًا قاطعًا. ومقتضاه هنا أنهم ينفون عن أنفسهم اعتقاد الربوبية في تلك المعبودات، ويقصرون مقصودهم على أمرين لا ثالث لهما في كلام المصنّف: القربة، والشفاعة. والدعاء أخصّ العبادات وأظهرها لأنه طلبٌ من المدعوّ، والتوجه الميلُ بالقصد والعمل إليه، والقربة طلبُ المنزلة عند الله بواسطة ذلك المعبود، والشفاعة طلبُ أن يتوسط لهم عنده في جلب نفع أو

دفع ضر. فالمصنّف يصوّر الشرك كما وقع، لا كما يتوهمه من يظن أن المشرك لا يكون مشركًا حتى يجعل مع الله خالقًا آخر؛ فإذا ثبت أنهم ما أرادوا إلا القربة والشفاعة، ثم سماهم الله مشركين وقاتلهم رسوله، عُلم أن هذا القصد نفسه هو مادة الشرك.

ولا بدّ في هذا الموضع من تحرير الفروق بين ألفاظ يظنّها بعض الناس مترادفة، وهي مدار الباب. فالدعاء طلبٌ من المدعوّ، وهو نوعان: دعاء مسألة، وهو طلب جلب نفع أو دفع ضر؛ ودعاء عبادة، وهو التوجه إليه بأنواع القرب. والاستغاثة أخصّ من الدعاء؛ لأنها طلب الغوث عند الشدة، فكل استغاثة دعاء وليس كل دعاء استغاثة. والاستعانة طلب العون على أمر، وقد تكون فيما يقدر عليه المخلوق فتجوز، وفيما لا يقدر عليه إلا الله فتكون عبادة. والتوسل اتخاذ ما يُتقرّب به إلى المطلوب منه، وهو المذكور في قولهم «ليقربونا إلى الله زلفى». والتبرك طلب البركة من الشيء نفسه أو عنده. فهذه الألفاظ مختلفة الحدود، والجامع بينها في هذا الباب واحد: أن ما كان منها عبادةً لا يصلح صرفه لغير الله وإن سُمّي بغير اسمه.

ويتصل بهذا تحرير لفظ «الوسيلة» وما اشتُقّ منه؛ فالوسيلة في اللغة ما يُتوصّل به إلى المقصود، وفي الشرع ما شرعه الله سببًا للقرب منه، وهي في كتابه مأمور بابتغائها كما في قوله: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾. فالوسيلة المشروعة عملٌ يتقرّب به العبد إلى ربه: من إيمان وطاعة ودعاء وامتثال. والوسيلة الممنوعة أن يُتّخذ المخلوق نفسه واسطةً في العبادة، فيُدعى ويُقصد ليقرّب إلى الله. فالفرق بينهما أن الأولى عملٌ يُقدّمه العبد بين يدي ربه، والثانية شخصٌ يُنزَّل منزلة الحاجب بين العبد وربه.

وأما «الواسطة» و«الوسائط» فيُراد بها في هذا الشرح من يُجعل بين العبد وربه في العبادة، فيُصرف له الدعاء والتوجه لينال به القربة أو الشفاعة. ولا بدّ من التفريق بين واسطةٍ في التبليغ وواسطةٍ في العبادة: فالأولى حقٌّ، وهي واسطة الرسل في تبليغ الوحي، فلا يُعرف مراد الله إلا من جهتهم؛ والثانية باطلٌ، وهي مدار شرك القوم في هذه القاعدة. فمن أنكر الواسطة الأولى ردّ الرسالة، ومن أثبت الثانية وقع في الشرك، والتمييز بينهما مما يزول به إشكال كثير في هذا الباب.

وقد **بسط المصنّف هذا القول في «كشف الشبهات»** فنقل عنهم أنهم يقولون: نريد منهم التقرب إلى الله، ونريد شفاعتهم عنده؛ ومثّل لمعبوداتهم بالملائكة وعيسى ومريم وأناس من الصالحين. ثم قرّر أن قصدهم إياهم على هذا الوجه هو الذي أحلّ دماءهم وأموالهم، وأن هذا التقرب والاعتقاد حقٌّ لله لا يصلح منه شيء لملَك مقرَّب ولا لنبي مرسل.

ثم **استدل على القربة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾**، فبدأت الآية بذِكر الاتخاذ، وهو تكلّف جعلِ غير الله وليًّا. ولفظ «الأولياء» في نفسه مجمل يتردد بين الوليّ الذي يواليه العبد بالمحبة والنصرة على وجه لا محذور فيه، وبين الوليّ الذي يُتّخذ معبودًا يُتقرّب إليه؛ فرفع الله إجماله بما ساقه بعده من حكاية قولهم «ما نعبدهم»، فصار اللفظ مبيَّنًا بالسياق. والوليّ المراد هنا من يُقبل عليه بالطاعة والاستنصار والتألّه. و«من دونه» يفيد أنهم جعلوا هذه الولاية لغير الله، مع بقاء إقرارهم بالله كما تقرّر في القاعدة الأولى.

ولمّا ورد لفظ «الوليّ» في الآية حَسُن تحريره؛ فالوليّ في اللغة من الوَلْي وهو القرب، ومنه قيل: تباعد بعد وَلْيٍ، أي بعد قرب. والولاية في الشرع نوعان لا يجوز الخلط بينهما: ولايةُ العبد لربه، وهي أن يواليه بالإيمان والطاعة ومحبة ما يحب وبغض ما يبغض، وأولياء الله هم المؤمنون المتقون كما وصفهم سبحانه بقوله: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾؛ وولايةُ الله لعبده، وهي حفظه ونصره وتوفيقه، وهي التي سألها المصنّف لقارئه في فاتحة رسالته بقوله «أن يتولاك في الدنيا والآخرة».

وأما الولاية المذمومة في الآية فهي أن يتخذ العبد المخلوقَ وليًّا من دون الله، بمعنى أن يتألّهه ويتوجه إليه بما لا يصلح إلا لله. فليس كل من سُمّي وليًّا لله جاز أن يُتّخذ وليًّا في العبادة؛ بل كونه وليًّا لله يقتضي أنه عبدٌ مفتقر، وهو المعنى الذي دلّت عليه آية الإسراء: ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾. فمن هنا يُعلم أن دعوى محبة الأولياء لا تسوّغ عبادتهم، بل حقيقة ولايتهم لله حجّة على من دعاهم من دون الله.

ثم **جاء موضع الشاهد: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾**، وهو حكاية قولهم. فاعترفوا بأن عملهم عبادة، ثم قيّدوا المقصود منها بالقربة إلى الله. و«زُلْفَىٰ» بضم الزاي وسكون اللام مقصورةً: القُربةُ والمنزلة، يقال: أزلفه أي قرّبه، وانتصابها على المصدرية المؤكِّدة لمعنى التقريب. فالقوم لم يجحدوا الله، ولم يزعموا أن معبوداتهم أرباب مستقلة، بل جعلوا العبادة طريقًا إلى الله بواسطة أولئك الأولياء، والمقصد أن الله سمّى هذا الاتخاذ عبادة، وحكى اعتذارهم بالقربة، ثم ذمّهم عليه في سياق الآية؛ فدل ذلك على أن تعليق العبادة بقصد التوسل إلى الله لا يُخرج العمل عن كونه شركًا إذا صُرفت العبادة لغير الله. ومناسبة هذا الدليل للباب أنه ينزع أظهر شبهة يحتجّ بها من يصرف الدعاء أو النذر أو الذبح لغير الله ثم يقول: ما أردت إلا القرب من الله، فإن هذا بعينه قول من حكى الله عنهم ذلك.

ثم **استدل على الشفاعة بقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾**، فأثبت الله أنهم يعبدون، ونفى عن معبوداتهم النفع والضرّ المستقلّ.

وهذا يوافق القاعدة الأولى من وجه، ويخدم الثانية من وجه آخر: فهم لا يعبدونها لأنها تخلق أو ترزق، بل مع علمهم أنها لا تضر ولا تنفع بنفسها.

ثم **قال تعالى:** ﴿**وَيَقُولُونَ هَـٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ**﴾، وهذا موضع الشاهد. فقد صرّحوا بأن غاية التوجه إلى أولئك المعبودين طلب الشفاعة عند الله، و«عند الله» دليل على أنهم يثبتون الله ربًّا، ويجعلون تلك الآلهة وسائط لديه. ووجه الدلالة أن طلب الشفاعة من المعبود على هذا الوجه قُرن في الآية بالعبادة من دون الله، فثبت أن الشفاعة التي أرادها المشركون ليست عذرًا مخرجًا من الشرك، بل هي صورته التي أدانهم الله بها. وبهذا تكتمل صورة شركهم: عبادةٌ لغير الله، معلَّلة بطلب المنزلة والشفاعة عنده.

ولمّا ذكر أن القوم تعلّقوا بالشفاعة، لم يترك اللفظ مجملًا؛ لأن الشفاعة لفظ شرعي له حق وله باطل، **فقال: «والشفاعة شفاعتان: شفاعة منفية، وشفاعة مثبتة».** والمجمل عند أهل الأصول ما لا يُفهم المراد منه عند إطلاقه لتردده بين معنيين فأكثر، والمبيَّن ما اتضحت دلالته على المراد. وللإجمال أسباب، منها الاشتراك في اللفظ، فيكون الاشتراك سببًا والإجمال أثرًا له، ولا يُسوّى بينهما. ولفظ الشفاعة من هذا الباب؛ إذ يتردد بين ما نفاه الله وما أثبته، فلا يستقيم الحكم عليه بنفي ولا إثبات حتى يُبيَّن. ومن قواعدهم أن اللفظ المحتمل لا يُحكم عليه حتى يُستفصل، فإن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره؛ ولهذا لم يقل المصنّف: الشفاعة حق، ولا: الشفاعة باطل، بل استفصل ثم حكم على كل قسم بحكمه. وهي قسمة عقلية حاصرة، دائرة بين النفي والإثبات، فلا يخرج عنها قسم ثالث؛ إذ الشفاعة إما أن يكون الشرع نفاها أو أثبتها، ولا واسطة بينهما. وفائدة الحصر أن يأمن الناظر من أن يُحدث لنفسه قسمًا يفرّ إليه من الحكم. وهو جارٍ على قاعدة الجمع بين النصوص، وهي أن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما؛ فقد وردت نصوص تنفي الشفاعة وأخرى تثبتها، فلم يُهدر المصنّف أحد الطرفين، ولم يدّعِ فيهما تعارضًا، بل حمل كلًّا منهما على وجه غير الذي حُمل عليه الآخر، فاستقام الجمع وسلم النصّان.

وقوله: «فالشفاعة المنفية: ما كانت تُطلب من غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله» حدٌّ لها بقيدين معًا: جهة الطلب، ومحلّ المطلوب. فجهة الطلب أن تُسأل من غير الله، ومحلّ المطلوب ما لا يقدر عليه إلا الله، كمغفرة الذنب، ودخول الجنة، وكشف الضر الذي لا يملكه إلا الرب، وجلب النفع الذي استأثر الله به. فإذا طلب العبد ذلك من ميت أو غائب أو صنم أو وليّ على وجه العبادة، فهذه الشفاعة التي نفاها الله في كتابه، وهي التي وقع فيها المشركون.

ثم استدل بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾، فنفى الله في ذلك اليوم ثلاثة أمور كان أهل الدنيا يتعلقون بها: المعاوضة بالبيع، والمودة بالخُلّة، والوساطة بالشفاعة. و«الخُلَّة» بضم الخاء: المحبة الخالصة التي تتخلل القلب، ومنها سُمّي إبراهيم عليه السلام خليلًا. و«لا» في المواضع الثلاثة نافية للجنس، وهي أقوى صيغ النفي؛ لأنها تستغرق الجنس كله فتنفيه على سبيل التنصيص، فلا يبقى فردٌ منه يُستثنى. فليس المنفي بيعًا دون بيع، ولا شفاعةً دون شفاعة، بل الجنس بجملته على الوجه الذي يتعلق به أهل الدنيا.

والنفي هنا متوجه إلى الشفاعة التي يظنها المشرك ناجعةً بنفسها من غير إذن الله ولا رضاه، ولهذا خُتمت الآية بقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، فدلّ السياق على أن التعلّق بهذه الشفاعة من شأن من ظلم نفسه بالشرك. والمقصد أن الله أخبر عن يومٍ لا تنفع فيه الشفاعة على الوجه الذي تعلّق به من اتخذ الوسطاء من دونه، فناسب أن تُجعل الآية دليلًا على بطلان الشفاعة التي تُطلب من غير الله فيما اختص الله به.

ثم قال: «والشفاعة المثبتة: هي التي تُطلب من الله»، وهذا أول قيودها: أن يكون الطلب متوجهًا إلى الله، بأن يُسأل الله أن يشفع فيه نبيَّه أو عباده الصالحين، لا أن يُسأل الميت نفسه ما لا يقدر عليه إلا الله.

ثم قال: «والشافع مكرَم بالشفاعة»، وهو القيد الثاني، ومعناه أن الشافع لا يشفع بقوة ذاتية يستقلّ بها، بل هو عبدٌ يكرمه الله بالإذن له؛ فالشفاعة تكريم للشافع، لا حقٌّ يُنتزع من الرب، ولا ولاية تشبه ولاية الآلهة عند المشركين.

ثم قال: «والمشفوع له من رضي الله قوله وعمله بعد الإذن»، وفيه قيدان آخران: أن يرضى الله قول المشفوع له وعمله، وأن يقع ذلك بعد إذن الله؛ فلا شفاعة لمشرك مات على شركه، ولا شفاعة قبل أن يأذن الله للشافع.

ثم استدل بقوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، والاستفهام هنا إنكاري، وضابطه أن يُراد به نفي وقوع المسؤول عنه، فيؤول إلى النفي المحض؛ فالمعنى: لا أحد يشفع عنده إلا بعد إذنه. وهو غير التقريري الذي يُراد به حمل المخاطَب على الاعتراف بما يعلمه، وغير التوبيخي الذي يَرِد لومًا بعد ثبوت الأمر. وإذا تقرّر أنه في معنى النفي، صحّ أن يُقال: الاستثناء بعده مفرَّغ، والاستثناء من النفي إثبات، فأفاد التركيب حصر الشفاعة الواقعة في المأذون فيها. ثم إن التقييد بقوله «إلا بإذنه» له مفهوم مخالفة، ومفهوم المخالفة أن يثبت للمسكوت عنه نقيضُ حكم المنطوق؛ فمنطوق الآية ثبوت الشفاعة بالإذن، ومفهومها انتفاؤها عند

انتفائه. وبهذا ينهدم أصل شرك الوسطاء؛ لأن المشرك يجعل شفاعة معبوده حاصلة بجاهه أو بقربه، من غير نظر إلى إذن الله ورضاه. ووجه الدلالة أن الآية لم تنفِ الشفاعة رأسًا، بل قيّدتها بالإذن، فثبت بذلك نوع صحيح منها، وانتفى النوع الذي تعلّق به أهل الشرك.

ولمّا كانت الشفاعة المثبتة قد ضُبطت بهذه القيود، حَسُن أن يُعلم أنها أنواع لا نوع واحد. فمنها ما هو خاصّ بنبينا صلى الله عليه وسلم، كالشفاعة العظمى في فصل القضاء يوم يفزع الناس إلى الأنبياء فيتأخرون ويتقدّم هو، وشفاعته في أهل الجنة أن يُؤذن لهم في دخولها، وشفاعته لعمّه أبي طالب في تخفيف عذابه. ومنها ما يشترك فيه غيره من الأنبياء والملائكة والمؤمنين، كالشفاعة في أهل الكبائر من الموحّدين ألّا يدخلوا النار، أو أن يخرجوا منها بعد دخولها، وشفاعته في رفع درجات أقوام في الجنة.

وهذه الأنواع كلها جاريةٌ على القيود المتقدمة، لا تخرج عنها بحال: فهي مطلوبة من الله، ولا تقع إلا بإذنه، ولا تنال إلا من رضي الله قوله وعمله، والشافع فيها مكرَم لا مستقلّ. ولهذا لم يكن في إثباتها ما يعارض القاعدة، بل هي حجّة عليها؛ إذ لو كانت الشفاعة تُنال بمجرد التعلّق بالشافع لبطلت هذه القيود كلها. وإنما وقع الغلط لمن أثبت النوع الأول من غير قيوده، فطلبه ممن لا يملكه، فوقع فيما نفاه الله.

ويُضبط هذا الجزء من كلام المصنف بثلاثة فروق:

الأول بين قصد المشركين وبين دعواهم أنهم يريدون الله؛ فهم يريدون الله غايةً بعيدة، ويريدون غيره عبادةً مباشرة، والله جل وعلا حاسبهم على العبادة المصروفة لا على مجرد نسبتهم الأمر إلى الله في النهاية، ولهذا لم تنفعهم كلمة «إلا ليقربونا إلى الله».

والثاني بين الشفاعة المنفية والشفاعة المثبتة؛ فالمنفية تُطلب من غير الله في أمر لا يملكه إلا الله، وهي شفاعة الوسطاء على طريقة أهل الشرك، والمثبتة تُطلب من الله ولا تقع إلا بإذنه، وللشافع فيها إكرام، وللمشفوع له فيها شرط الرضا عنه من الله. فمن سوّى بينهما أدخل في الدين ما نفاه الله، أو نفى منه ما أثبته.

والثالث بين سؤال الحيّ الحاضر ما يقدر عليه وبين سؤال غير الله ما لا يقدر عليه إلا الله؛ فهذه القاعدة تتكلم عن الدعاء والتوجه اللذين هما عبادة، وعن طلب الشفاعة في أمر إلهي. وأما سؤال الإنسان الحيّ أن يدعو الله لك، أو أن يعينك فيما يدخل في قدرته المعتادة، فباقٍ على البراءة الأصلية؛ إذ الأصل في مثله الإباحة حتى

يرد ناقل عنها، ولم يرد، بل جاءت السنة بطلب الدعاء من الحيّ الحاضر. ولم يذكره المصنّف في هذا الموضع لأنه ليس من محلّ النزاع.

وهذا الفرق ليس مستنبطًا من خارج كلامه، فقد **أفرده المصنّف بفصل مستقل في بعض رسائله** عقده للفرق بين الاستغاثة بالحيّ الحاضر فيما يقدر عليه وبين الاستغاثة بغيره. فدلّ إفراده له على أنه أصل عنده يُدفع به توهّم من يظن أن كل طلبٍ من مخلوق داخل في هذه القاعدة، ويُقطع به تشنيع من يحتجّ بجواز سؤال الحيّ على جواز دعاء الأموات.

وقد يرد هنا سؤال: إذا كان القوم يعترفون بالله ويطلبون بهؤلاء القربة إليه، فكيف سُمّي عملهم عبادة لغير الله؟

والجواب من الآيتين أنفسهما: أنهم قالوا «ما نعبدهم»، وقال الله «ويعبدون من دون الله». فالعبادة وقعت لغير الله وإن كان المقصود البعيد هو الوصول إليه. وعلى هذا يُنظر إلى من يُدعى ويُرجى ويُخاف ويُتقرب إليه، لا إلى الألفاظ التي يجمّل بها العمل.

وقد يرد سؤال آخر: هل إثبات الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم يناقض هذه القاعدة؟

والجواب: لا يناقضها إذا ضُبطت بالقيود المذكورة؛ فشفاعته صلى الله عليه وسلم ثابتة، لكنها من الشفاعة المثبتة: تُطلب من الله، ولا تكون إلا بإذنه، ولا تنال مشركًا مات على شركه. وأما دعاؤه صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فيما لا يقدر عليه إلا الله، أو اتخاذه واسطة على طريقة من قال «هؤلاء شفعاؤنا عند الله»، فهذا داخل في الشفاعة المنفية التي أبطلها الله في كتابه.

وعلاقة هذه القاعدة بما قبلها وما بعدها، فالأولى نفت كفاية توحيد الربوبية، وهذه فسّرت ما بقي عند القوم بعد ذلك الإقرار، وهو التعلق بالوسائط لطلب القربة والشفاعة، فالعلاقة بينهما تفصيل بعد قطع الشبهة الأولى؛ لأن من سلّم أن المشركين كانوا يقرون بالخالق قد يظن أنهم أُنكر عليهم أمرٌ آخر غير العبادة، فتأتي هذه القاعدة لتبيّن أن محلّ الإنكار هو هذه العبادة المعلّلة بالقربة والشفاعة. وأما ما بعدها فإن المصنّف ينتقل إلى تنوع الآلهة عند الناس، ليبين أن الشرك لا ينحصر في صنمٍ واحد ولا في صورة واحدة؛ فهذه القاعدة تضبط القصد، والتي تليها تضبط تنوع المصروف إليه.

والحاصل: من كلام المصنف أن المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يدعون معبوداتهم لأنها تخلق وترزق، بل لأنهم يطلبون بها القربة إلى الله والشفاعة عنده، وقد حكى الله قولهم في الأمرين، ومع ذلك سمّى عملهم عبادة من دونه. ثم بيّن أن الشفاعة لفظ مجمل لا يُحكم عليه حتى يُستفصل: فمنها ما يُنفى، وهو ما طُلب من غير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله؛ ومنها ما يُثبت، وهو ما طُلب من الله ووقع بإذنه لمن رضي قوله وعمله. فمن أحكم هذه القاعدة لم يغترّ بتحسين المقصد إذا كانت العبادة مصروفة لغير الله. والله يعصمنا من شبهة المشركين، ويرزقنا توحيد القصد له وحده.

ثم قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله:

القاعدة الثالثة: أن النبي صلى الله عليه وسلم ظهر على أناس متفرقين في عباداتهم: منهم من يعبد الملائكة، ومنهم من يعبد الأنبياء والصالحين، ومنهم من يعبد الأشجار والأحجار، ومنهم من يعبد الشمس والقمر. وقاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يفرّق بينهم.

والدليل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾.

ودليل الشمس والقمر قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾.

ودليل الملائكة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾.

ودليل الأنبياء قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ الآية.

ودليل الصالحين قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾.

ودليل الأشجار والأحجار قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾.

وحديث أبي واقد الليثي رضي الله عنه قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى حنين ونحن حدثاء عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها وينوطون بها أسلحتهم، يقال لها ذات أنواط، فمررنا بسدرة، فقلنا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الله أكبر، إنها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾، لتركبن سنن من كان قبلكم».

تمهيد

قطعت القاعدة الأولى الشبهة من جهة الربوبية، وقطعتها الثانية من جهة القصد والواسطة. وهذه الثالثة تقطع شبهة أخرى واسعة: أن يُفرَّق بين أصناف المعبودين، فيُغلَّظ الشرك إذا كان المعبود حجرًا أو شجرًا، ويُخفَّف أو يُرفع إذا كان المعبود مَلَكًا أو نبيًّا أو رجلًا صالحًا.

وقد ظهر في هذه القاعدة أن الناس قد يستقبحون السجود للصنم، ثم يستسيغون دعاء الصالحين أو التوجه إلى قبورهم، يحسبون أن شرف المدعوّ يغيّر حكم العمل. والمصنّف -رحمه الله- ينقض هذا التفريق ببيان أن النبي صلى الله عليه وسلم ظهر على أناسٍ شتّى في معبوداتهم، فقاتلهم جميعًا، ولم يجعل شرف المعبود مخرجًا من الشرك.

الشرح

قوله: «القاعدة الثالثة»، هي الأصل الثالث في ضبط حقيقة الشرك. وترتيبها بعد السابقتين ترتيبٌ مستقيم: فإذا عُلم أن المشركين كانوا يقرون بالخالق، وأنهم ما أرادوا

من آلهتهم إلا القربة والشفاعة، بقي أن يُعلم أن هذا الحكم لا يختص بنوع واحد من الآلهة، بل يعمّ كل من صُرفت له العبادة من دون الله، كائنًا من كان.

وأما قوله: «أن النبي صلى الله عليه وسلم ظهر على أناس متفرقين في عباداتهم»، فالظهور هنا بمعنى البعثة والغلبة وظهور الدعوة عليهم. و«أناس» جنس من عاصر البعثة من أهل الشرك. و«متفرقين في عباداتهم» قيد هو روح القاعدة؛ فإن الافتراق واقع في جهة المعبود، لا في وصف العمل. فالعمل من حيث هو عبادة لغير الله واحد، والمألوهات مختلفة. والمقصد أن العبرة في باب التوحيد بالمصروف من العبادة، لا بتنوع الأسماء التي تُجعل للمصروف إليه؛ فإذا افترق الناس في المعبود، واجتمعوا في صرف العبادة لغير الله، جمعهم حكم واحد.

ثم عدّ المصنّف أربع جهات من المعبودات، وهي تستوعب عامة ما يُعبد من دون الله، وطريقته في ذلك السبر والتقسيم، وهو أن تُحصر أقسام المسألة ثم يُنظر في كل قسم على حدة حتى يستقر الحكم على الجامع بينها، **فقال: «منهم من يعبد الملائكة، ومنهم من يعبد الأنبياء والصالحين، ومنهم من يعبد الأشجار والأحجار، ومنهم من يعبد الشمس والقمر»:**

فالملائكة من عالم الغيب المكرَّمين، والأنبياء والصالحون من خيار بني آدم، والأشجار والأحجار من الجمادات التي لا تسمع ولا تعقل، والشمس والقمر من أعظم الآيات المشهودة. فدخل في هذا التعداد أشرف المخلوقات وأدناها، وأعظم المشهودات وأضعفها، وهذا مقصود؛ لئلا يُظن أن الحكم يتبع قدر المعبود.

وله في **«كشف الشبهات» عبارة جامعة تفسّر هذا التعداد،** إذ قرّر أن الإله هو الذي يُقصد لأجل هذه الأمور، سواء كان ملَكًا أو نبيًّا أو وليًّا أو شجرة أو قبرًا أو جِنيًّا. فحدُّ الإله عنده يدور على القصد والتألّه لا على ذات المقصود، ولهذا استوعبت عبارته ما ذكره هنا وزادت عليه القبر والجِنّي. فمن أراد ضبط القاعدة الثالثة فليضبط هذا الحدّ؛ فإنه يغني عن استيفاء الصور.

ويحسن في هذا الموضع تحرير ثلاثة ألفاظ يكثر دورانها في هذا الباب. أولها «الطاغوت»، وهو مشتق من الطغيان، وهو مجاوزة الحدّ. وحدّه: كل ما تجاوز به العبد حدّه من معبود أو متبوع أو مطاع. وضابطه أن يكون المعبود راضيًا بما يُصنع به، أو متبوعًا على غير هدى، أو مطاعًا في مخالفة أمر الله؛ ولهذا لم يكن الأنبياء والصالحون طواغيت وإن عُبدوا، لأنهم لم يرضوا بذلك ولم يدعوا إليه، بل تبرّؤوا منه كما تبرّأ عيسى عليه السلام في الآية الآتية. وهذا القيد لازم لئلا يُظنّ أن كل معبود من دون الله طاغوت، فيُساء الأدب مع أولياء الله من حيث أُريد تعظيم التوحيد.

وثانيها «الصنم» و«الوثن»، وقد يُستعملان مترادفين في كلام كثير من الناس، والفرق بينهما مشهور عند أهل اللغة: فالصنم ما كان له صورة منحوتة على هيئة إنسان أو حيوان، والوثن أعمّ منه، فيقع على الصنم وعلى ما لا صورة له من حجر أو شجر أو قبر يُعبد من دون الله. وثمرة هذا الفرق أن من قصر الشرك على الصنم المنحوت فقد ضيّق ما وسّعه الشرع؛ فإن اللات والعزّى ومناة لم تكن كلها تماثيل منحوتة، ومنها الشجر والصخر والموضع، ومع ذلك أنكر الله عبادتها.

وثالثها «النِّدّ» بكسر النون، وهو المِثل والنظير، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. وليس المراد بالمماثلة هاهنا أن يعتقد العبد أن معبوده مثل الله في ذاته وصفاته، فإن أحدًا من أولئك القوم لم يقل ذلك؛ وإنما المراد أن يُسوّيه به في شيء مما يختص بالله من العبادة، فيَدعوه كما يدعو الله، أو يخافه كخوفه، أو يحبه كمحبته. فالتنديد مساواةٌ في المعاملة لا في الاعتقاد، ولهذا صحّ إطلاق الشرك على من عبد الحجر مع علمه أنه لا يخلق ولا يرزق؛ إذ سوّى بينه وبين الله في نوع من العبادة، وذلك كافٍ في اسم النِدّ.

وقوله: «وقاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يفرّق بينهم» هو جملة النتيجة. والمقاتلة دليل عملي على اتحاد الحكم. وعدم التفريق معناه أنه لم يقل: من عبد الحجر نقاتله، ومن عبد الصالح نتركه؛ ولا: من عبد الشمس كافر، ومن عبد النبي متأوّل معذور. بل أجرى عليهم حكمًا واحدًا من جهة الشرك الذي بُعث لإبطاله. وهذا جارٍ على قاعدة مقرَّرة عند أهل الأصول، وهي أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال؛ فإن المقام كان محتملًا لأنواع شتى من المعبودات، ولو كان الحكم يختلف باختلافها لبيّنه النبي صلى الله عليه وسلم، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وهذه قاعدة مقرَّرة عندهم، ومعناها أن الشارع إذا وقعت واقعة تحتاج إلى بيان لم يجز أن يُؤخَّر بيانها عن وقت حاجة المكلَّف إليها. وقد فرّقوا بين تأخير البيان عن وقت الحاجة وبين تأخيره عن وقت الخطاب: فالأول ممتنع؛ لأنه يفضي إلى تكليف المكلَّف بما لا سبيل له إلى معرفته، والثاني جائز عند الجمهور؛ إذ قد يتقدم الخطاب ويتأخر بيانه ما دام وقت العمل لم يحضر. والذي هاهنا من القسم الأول؛ فإن السائلين كانوا في موطن حاجة، ولو كان الحكم يختلف باختلاف المعبود لتعيّن البيان في ذلك المقام، فلمّا لم يقع دلّ على اطّراد الحكم. فلمّا لم يستفصل ولم يفرّق، دلّ ذلك على اطّراد الحكم في الأنواع كلها. والمقصد أن التفريق بين المعبودين إذا أدى إلى إسقاط وصف الشرك عن بعض الصور فهو مناقض لعمل النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب، فالقاعدة تُرجع المتعلّم إلى ميزان النبوة لا إلى استحسان الناس.

ثم استدل بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، فالأمر بالقتال معلَّق بغاية جامعة: زوال الفتنة، وكون الدين كله لله. و«حتى» هاهنا غائية، وهي التي ينتهي عندها ما قبلها، والحكم المعلَّق بغاية ينتهي بانتهائها؛ فالمأمور به ممتدّ ما دامت الغاية لم تتحقق. والفتنة في هذا السياق الشرك وما يصدّ عن إفراد الله بالعبادة.

و«الفتنة» لفظ يقع في كتاب الله على معانٍ: فتأتي بمعنى الابتلاء والاختبار كقوله ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾، وبمعنى العذاب كقوله ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ﴾، وبمعنى الإحراق بالنار، وبمعنى صدّ المؤمن عن دينه وإكراهه على الكفر، وبمعنى الشرك نفسه. والمتعيّن هاهنا الأخير أو ما يقاربه، ويرجّحه أمران: أحدهما مقابلته في الآية بقوله ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، ومقابلة الشيء بضدّه من أظهر قرائن التعيين؛ فإذا كانت الغاية خلوص الدين لله، كان المنفيّ ما يناقضه وهو الشرك. والثاني أن الغاية جُعلت منتهى القتال، ولو أُريد بها مطلق الابتلاء لما انتهى القتال أبدًا، إذ الابتلاء لا يرتفع من الدنيا.

و«كلُّه» توكيد معنوي، وفائدته رفع احتمال إرادة البعض؛ فلو قيل: «ويكون الدين لله» لاحتمل أن يُراد بعضه، فجاء التوكيد نصًّا في الاستغراق، فأفاد أن المطلوب ليس بعض الدين، ولا إقرارًا بالله مع بقاء شريك في العبادة، بل خلوص الدين من كل شرك.

والمقصد أن الغاية التي أُمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يقاتل إليها واحدة، وهي أن يكون الدين كله لله، وهذه الغاية لا تتبعض بحسب نوع المعبود. فمن صرف شيئًا من الدين لملَك أو نبي أو قبر أو كوكب، فقد بقي في الأمر فتنة، ولم يكن الدين كله لله. ومناسبة هذا الدليل للباب أنه أصل كلي يُغني عن تتبّع كل صنم باسمه.

وقد **فسّر المصنّف هذه الغاية بنفسه في «كشف الشبهات»**، فذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قاتلهم ليكون الدعاء كله لله، والنذر كله لله، والذبح كله لله، والاستغاثة كلها لله، وجميع أنواع العبادة كلها لله. فبيّن أن قوله تعالى ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ ليس المراد به مجرد ظهور الملّة، بل خلوص كل نوع من أنواع العبادة له وحده. وبهذا يُعلم لِمَ لم يفرّق بين المعبودين؛ إذ التفريق بينهم يبقي شيئًا من الدين لغير الله.

ثم استدل على الشمس والقمر بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾، فجعلهما الله آيتين دالتين عليه، لا شريكين معه. والآية العلامة البيّنة، فمن عبد الآية فقد قلب الدليل مدلولًا.

ثم قال: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾، فنهى عن السجود لهما، وأمر بالسجود لخالقهما. والنهي المطلق يقتضي التحريم ما لم تصرفه قرينة، والأمر المطلق يقتضي الوجوب كذلك؛ فاجتمع في الآية تحريمُ صرف السجود لهما وإيجابُ صرفه لله وحده، وهذا أبلغ من الاقتصار على أحد الطرفين؛ لأن التوحيد نفيٌ وإثبات. والسجود رأس العبادة الظاهرة، و«خلقهن» تعليل للمنع، وهذا من مسلك الإيماء والتنبيه، وهو أن يقترن الوصف بالحكم اقترانًا لو لم يكن للتعليل لكان بعيدًا من فصاحة الكلام؛ فتعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلّية ما منه الاشتقاق، فدلّ وصفه سبحانه بأنه «الذي خلقهن» على أن علة استحقاقه السجود دون سواه هي انفراده بخلقهما، وأن المخلوق مهما عظم لا يستحق أن يُعبد. والمقصد أن أعظم الأجرام المشاهدة منهية عبادتها، مع أن الناس قد يغترّون بعظمها ونفعها الظاهر. وإذا حرم السجود للشمس والقمر كان تحريم السجود لما دونهما أولى، وهذا هو الذي يسمّيه أهل الأصول قياس الأولى، ويُدرجه بعضهم في مفهوم الموافقة؛ لأن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، إذ العلة فيه أظهر وأقوى. فلا يُحتاج في تحريم السجود للحجر والقبر إلى نصٍّ مستقل بعد هذا النص.

وقد **ساق المصنّف هذه الآية في «الأصول الثلاثة»** في مقام آخر، وهو جواب من سُئل: بمَ عرفت ربك؟ فأجاب بأنه عُرف بآياته ومخلوقاته، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر. فاستُفيد من الموضعين معنى واحد بوجهين: أن الشمس والقمر طريقٌ إلى معرفة الرب، فمن جعلهما معبودين فقد عكس ما وُضعا له. ولهذا ختم الله الآية بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾، وقُدّم فيها المعمول «إياه» على عامله «تعبدون»، وتقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص والحصر، فصار المعنى: إن كنتم لا تعبدون سواه. فعلّق سبحانه صدق دعوى العبادة بأمرين معًا: إفراده بها، وترك السجود لهاتين الآيتين.

ثم استدل على الملائكة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا﴾، فنفى الله أن يكون من دين الرسل اتخاذ الملائكة أو النبيين أربابًا. وفي «يأمرَكم» قراءتان: النصب عطفًا على ما قبله، فيكون المنفي أن يأمر البشرُ الذي آتاه الله الكتاب والحكم والنبوة بذلك؛ والرفع على الاستئناف، فيكون نفيًا مبتدأً لأن يأمر أحدٌ بهذا. والمعنى على القراءتين متقارب في المقصود: أن اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا ليس مما تأمر به رسل الله ولا شرائعهم. و«الرَّب» لفظ مشترك يقع على الخالق المالك المدبّر، ويقع على السيد المُطاع المعبود، والمشترك لا يُحمل على أحد معانيه إلا بقرينة؛ والقرينة هاهنا أنهم لم يكونوا يزعمون أن الملائكة والنبيين يخلقون ويرزقون، فتعيّن أن المراد المعبود المتصرَّف إليه بالتألّه لا الخالق المستقل.

ثم وبّخ بقوله: ﴿أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، فسمّى هذا الاتخاذ كفرًا، وجعله نقيض الإسلام. والمقصد أن أشرف المخلوقات من أهل السماء وأهل الأرض إذا اتُّخذوا أربابًا كان ذلك كفرًا، فسقطت شبهة من يقول: إن دعاء الملَك أو النبي ليس كدعاء الوثن.

وقد سمّى الله هذا الاتخاذ كفرًا، والمصنّف إنما ساق الآية في مقام تقرير الشرك، فلا تعارض بين الأمرين؛ فإن النسبة بين الشرك والكفر عموم وخصوص مطلق: فكل مشرك كافر، وليس كل كافر مشركًا. وبيانه أن الكفر أعمّ؛ إذ منه ما يكون بالجحود أو التكذيب أو الإباء والاستكبار أو الإعراض أو النفاق، من غير أن تُصرف فيه عبادة لغير الله. وأما الشرك فأخصّ، وهو أن يُجعل لله ندٌّ في عبادته، وهو كفر من جهة أنه ردٌّ لما جاءت به الرسل من إفراد الله بالعبادة، وتكذيبٌ بمقتضى شهادة أن لا إله إلا الله.

وفي هذا التحرير فائدتان: الأولى أن قوله سبحانه ﴿أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ﴾ نصٌّ في أن اتخاذ الأرباب من دون الله داخل في مسمّى الكفر، وإن كان صاحبه لا يجحد الخالق ولا يكذّب بالرسول؛ فسقط بذلك ظنُّ من يجعل الكفر مقصورًا على الجحود. والثانية أن اجتماع الاسمين على العمل الواحد ليس تكرارًا، بل كلٌّ منهما ناظر إلى جهة: فالشرك باعتبار من صُرفت له العبادة، والكفر باعتبار ما نُقض به أصل الدين. ولهذا ختم الله الآية بقوله ﴿بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، فجعله نقيض الإسلام لا رتبةً دونه يُتساهل فيها.

وممّا يزيد هذا الدليل وضوحًا ما ذُكر في سبب نزول الآية، فقد رُوي أن نفرًا من أهل الكتاب لمّا اجتمعوا بالنبي صلى الله عليه وسلم عرضوا عليه أن يعبدوه كما عبدت النصارى عيسى عليه السلام، فأنكر ذلك أشدّ الإنكار وتبرّأ منه، فنزلت الآية. فإذا صحّ هذا السبب كان نصًّا في محلّ النزاع؛ لأن المعروض عليه أشرف الخلق، والعارض من أهل كتاب، والمعروض عبادةٌ بصورة التعظيم لا بصورة الاعتقاد في الربوبية، ومع ذلك سمّاه الله كفرًا. وعلى قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالحكم جارٍ في كل من اتُّخذ ربًّا من ملَك أو نبي، لا في أولئك النفر وحدهم.

ثم **أفرد دليل الأنبياء بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾**، وعيسى عليه السلام من أعظم أنبياء الله، وأمه صِدّيقة، ومع هذا أنكر الله على من اتخذهما إلهين. وجوابه في الآية تنزيهٌ وتبرؤ، مما يدل على أن عبادتهما ليست من دينهما، بل هي افتراء عليهما. والمقصد أن شرف النبي وفضل أمه لم يمنعا تسمية اتخاذهما إلهين شركًا، بل كان هذا أظهر في إقامة الحجة؛ لأن المعبود نفسه يتبرأ من ذلك بين يدي الله.

ثم استدل على الصالحين بقوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾، فالذين يدعوهم المشركون من الصالحين هم أنفسهم عباد فقراء، يطلبون القرب من ربهم، ويتنافسون في الوسيلة إليه، ويرجون رحمته ويخافون عذابه. فحالهم حال عبدٍ محتاج، لا حال رب يُدعى من دون الله.

والمقصد أن صلاح المدعوّ حجّة على بطلان دعائه من دون الله، لا حجّة لجوازه؛ لأنه كلما ازداد صلاحًا ازداد فقرًا إلى الله وطلبًا لوسيلته، فكيف يُصرف إليه ما لا يصلح إلا لله؟ ومناسبة هذا الدليل للباب أنه يردّ على من يخصّ الإنكار بعبادة الأصنام ثم يستثني الصالحين لفضلهم، والآية تبيّن أن الصالح نفسه يتقرب إلى الله ولا يرضى أن يُجعل ندًّا له.

وليست هذه الآية عنده دليلًا عارضًا في هذا الموضع، فقد **صدّر بها المصنّف في «كتاب التوحيد» باب تفسير التوحيد وشهادة أن لا إله إلا الله.** فجعلها من مفسِّرات التوحيد نفسه، لا من فروع مسألة الصالحين وحدها. ووجه ذلك أنها تكشف حقيقة المدعوّ: أنه عبد يبتغي الوسيلة، فيلزم منه أن العبادة لا تصلح إلا لمن لا يبتغي إلى أحد وسيلة.

وقد ورد في سبب نزولها ما يزيدها بيانًا، فقد صحّ عن ابن مسعود رضي الله عنه أن نفرًا من الإنس كانوا يعبدون نفرًا من الجن، فأسلم أولئك الجنّ وبقي هؤلاء على عبادتهم لا يشعرون، فنزلت الآية. وفي هذا فائدتان: أن المعبود قد يكون صالحًا في نفسه بريئًا مما يُصنع به، وأن العابد قد يستمر على شركه وهو يظنه دينًا. وأما تخصيص الحكم بأولئك النفر فلا وجه له؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيدخل في الآية كل مدعوٍّ من دون الله وهو عبدٌ يبتغي إلى ربه الوسيلة، سواء كان من الجن أو من الملائكة أو من صالحي البشر.

ثم **استدل على الأشجار والأحجار بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾**، وهذه أسماء أصنام كانت تُعبد في جزيرة العرب. و«اللَّات» بتخفيف التاء صنم كان بالطائف، وقُرئ بتشديدها «اللاتّ» على أنه اسم فاعل من لَتَّ السويق، أي الذي كان يلُتّ للحاجّ ثم عُبد بعد موته. و«العُزَّى» بضم العين تأنيث الأعزّ، شجرات كانت بنخلة يُعظّمها المشركون. و«مَنَاة» بفتح الميم صخرة كانت بين مكة والمدينة، وقيل: سُمّيت بذلك لكثرة ما يُمنى عندها من دماء الذبائح، أي يُراق. والاستفهام هاهنا للتقريع، وهو راجع إلى التوبيخ، إلا أن فيه زيادة تبكيتٍ بحمل المخاطَب على النظر في حقيقة معبوده؛ فالمعنى: أخبروني عن هذه الأسماء، ما هي حتى تُعبد؟ وهو نظير ما تقدّم في آية يونس من التوبيخ، غير أن ذاك ورد بعد إقرارهم بالربوبية، وهذا ورد ابتداءً لكشف حال المعبود نفسه. وقد كانت هذه الآلهة

أحجارًا أو شجرًا أو مواضع لا تملك نفعًا ولا ضرًا. والمقصد إثبات أن من معبودات العرب ما هو من جنس الشجر والحجر، وأن الله أنكر عبادتها كما أنكر عبادة من هو أشرف منها، فاستوى الحكم مع اختلاف الرتبة.

ثم **ساق حديث أبي واقد الليثي رضي الله عنه في ذات أنواط**، وفيه أنهم خرجوا مع النبي صلى الله عليه وسلم إلى حنين وهم قريبو عهد بالكفر، فرأوا للمشركين سدرة يعكفون عندها ويعلّقون بها أسلحتهم تبركًا، فسألوا أن تُجعل لهم مثلها، فكبّر النبي صلى الله عليه وسلم، وأخبر أنها السنن، وشبّه قولهم بقول بني إسرائيل لموسى: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾. و«حُنَين» بضم الحاء وفتح النون: وادٍ بين مكة والطائف. و«السِّدْرة» بكسر السين وسكون الدال: واحدة السِّدْر، وهو شجر النَّبْق. و«العكوف» لزوم الشيء والإقامة عليه على وجه التعظيم، ومنه الاعتكاف المشروع، وهو لزوم المسجد بنيّة التقرب إلى الله على الوجه الذي شرعه، وهو عبادةٌ مأمور بها.

و«الأنواط» بفتح الهمزة جمع نَوْط، وهو ما يُعلَّق، و«يَنوطون» بفتح الياء أي يُعلّقون، ومنه سُمّيت «ذاتَ أنواط» لأنهم كانوا ينوطون بها أسلحتهم، فالتسمية مأخوذة من الفعل الواقع عندها.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «إنها السنن» ففيه وجهان في الضبط: أشهرهما «السُّنَن» بضم السين وفتح النون، جمع سُنّة، أي إنها طرائق الأولين التي جرى عليها أهل الكتاب قبلكم؛ والثاني «السَّنَن» بفتحتين، وهو الطريق الواضح، أي إن هذا الطلب سلوكٌ في طريق من مضى. ويشهد للأول ما ختم به الحديث: «لتركبُنّ سنن من كان قبلكم»، فيكون آخر الحديث مفسِّرًا لأوّله. والمعنى على الوجهين متقارب، والمقصود واحد: التحذير من مشابهة الأمم في تعظيم ما لم يأذن الله بتعظيمه.

والمقصد أن التبرك التعبدي بشجرة على وجه العكوف وتعليق السلاح لطلب البركة مشبَّه في كلام النبي صلى الله عليه وسلم بطلب آلهةٍ كما للمشركين آلهة؛ فدل ذلك على أن الشرك لا يقف عند نحت صنم، بل يدخل فيه تعظيم الأشجار وما في معناها إذا صُرف لها شيء من العبادة أو التعلق الذي لا يصلح إلا الله.

ولمّا كان مدار هذا الدليل على التبرك حَسُن تحريره؛ فالبركة ثبوت الخير ودوامه، والتبرك طلب حصولها. وهو نوعان: تبرك مشروع، وتبرك ممنوع. فالمشروع ما دلّ الدليل على أن الله جعل فيه بركة، كالتبرك بالقرآن تلاوةً وعملًا وتداويًا، وبالأزمنة والأمكنة التي فضّلها الله فيما شُرع فيها من العبادة، وبماء زمزم على الوجه الوارد. وضابطه أن يكون بدليل، وأن تُطلب البركة من الله لا من الشيء نفسه.

والممنوع أن يُتبرَّك بما لم يجعل الله فيه بركة، أو أن يُتبرَّك بما فيه بركة على وجه لم يشرعه. وهو على درجتين: فإن اعتقد أن الشجرة أو الحجر أو القبر يجلب البركة بذاته، أو صرف لها شيئًا من العبادة كالعكوف والدعاء والذبح، فهذا شرك أكبر؛ وإن لم يعتقد ذلك ولكنه اتخذه سببًا لم يجعله الله سببًا، فهو من البدع ووسائل الشرك، وهو شرك أصغر.

وحديث ذات أنواط جارٍ على هذا التقسيم؛ فإن الصحابة لم يطلبوا الشجرة نفسها، وإنما طلبوا اتخاذ ما يُتبرَّك عنده كما للمشركين، فأنكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم أشدّ الإنكار وكبّر، ثم شبّه قولهم بقول بني إسرائيل. فدلّ ذلك على أن هذا الجنس من التبرك ذريعة إلى التألّه، وأن الشارع يسدّ بابه من أوله ولا ينتظر وقوع الغاية.

ويتصل بهذا تحرير «المشابهة»، وهي أن يفعل المرء فعلًا يختصّ به غيره حتى يُنسب إليه. والمنهيّ عنه منها ما كان من خصائص الكفار في دينهم أو فيما صار شعارًا لهم، لا ما كان من الأمور المشتركة التي لا اختصاص فيها. وضابطها أن يقع الفعل على وجه يوافقهم فيما هم عليه، أو يفضي إلى مثل ما أفضى إليه فعلهم.

ووجه دلالة الحديث عليها أن السائلين لم يقصدوا محادّة الشرع، وإنما رأوا للمشركين شيئًا فأرادوا مثله، فكان مجرد إرادة المماثلة موجبًا للإنكار. وقوله صلى الله عليه وسلم «لتركبنّ سنن من كان قبلكم» إخبارٌ في معنى التحذير؛ فبيّن أن مشابهة الأمم داء يسري، وأن الحذر منه لا يكون بعد وقوعه بل قبله.

فتحصّل من الحديث أصلان: أن التبرك بما لم يأذن الله بالتبرك به ذريعة إلى الشرك وهو من الشرك الأصغر، وأن مشابهة أهل الباطل في شعارهم منهيّ عنها وإن حسُن قصد الفاعل.

ويشهد لهذا الجمع بين الدليلين أن **المصنّف عقد لهما بابًا واحدًا في «كتاب التوحيد» سمّاه: باب من تبرّك بشجرة أو حجر ونحوهما**، وصدّره بآية ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾، ثم أورد فيه حديث أبي واقد. فاجتمع عنده هنالك ما اجتمع هاهنا: أن اللات والعزّى ومناة من جنس ما يُتبرّك به من الشجر والحجر، وأن طلب «ذات أنواط» من هذا الجنس بعينه. ولهذا لم يكن إيراد الحديث بعد الآية استطرادًا، بل تتميمًا للصنف الذي عدّه في القاعدة.

والصحابة الذين سألوا ذلك كانوا حديثي عهد بكفر، ولم يقع منهم الشرك بعد دخولهم في الإسلام، بل سألوا أمرًا فأنكره النبي صلى الله عليه وسلم أشد الإنكار. فالحديث دليل على خطورة المشابهة وعلى أن الصورة قد تنقلب إلى تألّه.

ويُضبط هذا الجزء من كلام الإمام – رحمه الله- بثلاثة فروق:
الأول بين احترام الصالح ومحبته الشرعية وبين عبادته؛ فمحبة الأنبياء والصالحين واتباعهم والاقتداء بهديهم دين. وأما دعاؤهم من دون الله، أو النذر لهم، أو الذبح عند قبورهم تقرّبًا، أو العكوف عليها عكوف أهل ذات أنواط، فهذا داخل في القاعدة. والمصنّف يذمّ العبادة لا يذمّ قدر الصالحين، بل يستدل بفقرهم إلى الله على بطلان دعوتهم من دونه.
والثاني بين اتحاد العلة وبين التسوية المطلقة بين الأشخاص؛ فالقاعدة تسوي بينهم في وصف الشرك إذا صُرفت لهم العبادة، ولا تسوي بين الملَك والنبي والصالح والصنم في القدر والمنزلة. فالتفريق في الفضيلة قائم، والتفريق في حكم العبادة ساقط.
والثالث بين قتال المشركين من حيث السبب الجامع وبين تفاصيل أحكام الجهاد؛ فمراد المصنّف أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل تنوع الآلهة مانعًا من إجراء حكم الشرك. وأما شروط القتال وموانعه ونوازل كل عصر فليست مقصودة بهذا المقطع.

وقد يرد هنا سؤال: لِمَ يُعدّ دعاء الصالح شركًا مع أن المدعوّ وليّ لله؟
والجواب من أدلة القاعدة نفسها: أن الله سمّى اتخاذ الملائكة والنبيين أربابًا كفرًا، وأن الصالحين أنفسهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة. فصلاح المدعوّ يؤكد فقره، ولا يمنحه حق التأله.
وقد يرد سؤال آخر: هل من عبد الشمس كمن عبد الحجر من كل وجه؟
والجواب أنهما سواء في نقض التوحيد إذا صُرفت العبادة لغير الله، وقد يختلفان في غلظ الجهل أو في أسباب الوقوع؛ فالقاعدة تنفي التفريق المخرج من الشرك، ولا تمنع تفاوت الأحوال بعد ثبوت الأصل.

وعلاقة هذه القاعدة بما قبلها وما بعدها، فالقاعدة الثانية بيّنت أن القوم ما أرادوا إلا القربة والشفاعة، وهذه تبيّن أن هذا المراد تعلّق بمعبودات شتى: علويّة وسفلية، شريفة وخسيسة، فالعلاقة بينهما تعميم بعد تعيين القصد؛ لأن الشبهة قد تُسلَّم في الأصنام ثم تُستثنى في الأنبياء والصالحين. وأما القاعدة الرابعة فإنها تنتقل من تنوع المعبود إلى المقارنة بين شرك الأولين وشرك من بعدهم في حال الرخاء والشدة؛ فهذه

لضبط دائرة الشرك من جهة المعبود، والتي تليها لضبطه من جهة ثباته أو زيادته في الواقع المتأخر.

والحاصل: من كلام المصنف أن النبي صلى الله عليه وسلم ظهر على قوم يعبدون جهاتٍ مختلفة: ملائكة، وأنبياء وصالحين، وأشجارًا وأحجارًا، وشمسًا وقمرًا، فقاتلهم جميعًا ولم يفرّق بينهم؛ لأن الغاية أن يكون الدين كله لله. وشرف المعبود لا يصيّر عبادته توحيدًا، وخسته لا تنفرد وحدها بجعل العمل شركًا. فمن عرف هذا لم يستثنِ قبرًا ولا وليًّا ولا كوكبًا من أصل إفراد الله بالعبادة. والله يرزقنا تجريد التوحيد، ويعيذنا من التفريق الذي يلبس الشرك لبَوس المحبة والتعظيم.

ثم قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله:

القاعدة الرابعة: أن مشركي زماننا أغلظ شركًا من الأولين؛ لأن الأولين يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة، ومشركو زماننا شركهم دائم في الرخاء والشدة.

والدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾.

وبهذا تتم الرسالة.

تمهيد

أسّست القواعد الثلاث السابقة حقيقة الشرك: أنه لا يُنافي بإقرار الربوبية، ولا يُعذر صاحبه بقصد القربة والشفاعة، ولا يختص بنوع من المعبودين دون نوع. وهذه الرابعة ليست تأسيسًا لأصل جديد في ماهية الشرك، بل موازنة بين واقعين: شرك من نزل فيهم القرآن، وشرك من عاصرهم المصنّف وشبّه حالهم بهم.

وقد ظهر في هذه القاعدة أنها تقطع آخر شبهة يتعلق بها من يقول: أولئك عبدوا أصنامًا، وأما أهل زماننا فإنهم يذكرون الله ويحبون الصالحين. والمصنّف -رحمه الله- لا يكتفي بالتسوية، بل يحكم بأن شرك زمانه أغلظ؛ لأن الأولين كان لهم حال إخلاص عند الشدة، وأما من شبّههم بهم فشركهم مطّرد في الرخاء والشدة معًا.

الشرح

قوله: «القاعدة الرابعة»، هي الأصل الرابع والأخير. وموضعها بعد تمام بيان حقيقة الشرك مناسب؛ لأنها تطبيق وموازنة، لا تعريف مبتدأ. فمن لم يُحكم القواعد الثلاث لم يحسن تنزيل هذه الرابعة؛ لأنها تفرض أولًا وجود شرك في العبادة، ثم توازن بين صورتين منه.

وأما قوله: «أن مشركي زماننا أغلظ شركًا من الأولين»، فهذه دعوى في المقارنة لا في اختراع نوع جديد من الشرك. و«زماننا» زمان المصنّف ومن كان على مثل تلك الحال التي أنكرها. و«الأولون» هم الذين نزل فيهم القرآن وقاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم. و«أغلظ» اسم تفضيل، وأفعل التفضيل يقتضي اشتراك المفضَّل والمفضَّل عليه في أصل المعنى، وزيادةَ أحدهما فيه على الآخر. وهذا القيد اللغوي هو مفتاح القاعدة كلها؛ فإنه يقتضي أن الطائفتين مشتركتان في أصل الشرك، وأن التفاضل إنما وقع في وصفه، وهو الثبات والاستمرار، لا في أصل الحكم. فمن فهم هذا لم يتوهّم أن المصنّف يرفع وصف الشرك عن الأولين، ولا أنه يُحدث للمتأخرين حكمًا لم يكن للأولين، وإنما يوازن بين مشركين ثبت شركهم، ثم يبيّن أي الحالين أشد. وليست هذه الموازنة عارضة في هذه الرسالة، بل أفردها المصنّف بفصل مستقل في بعض رسائله عقده لإثبات أن شرك الأولين أخفّ من شرك أهل زمانه. فدلّ إفراده لها على أنها عنده أصل مقرَّر بأدلته، لا استطرادًا في خاتمة القواعد.

ثم **علّل بقوله: «لأن الأولين يشركون في الرخاء ويخلصون في الشدة»**، وهذه علة الحكم بالغلظ. والرخاء حال السعة والأمن وبقاء الأسباب الظاهرة، والشدة حال الخوف والضيق وانقطاع الحيل، كركوب البحر إذا تلاطمت أمواجه. والمعنى أن مشركي العرب كانوا إذا اطمأنوا صرفوا شيئًا من دعائهم ونذرهم وتقرّبهم لآلهتهم، فإذا هجم عليهم الهلاك أفلتت قلوبهم من تلك الوسائط ودعوا الله وحده.

وقوله: «ومشركو زماننا شركهم دائم في الرخاء والشدة»، والدوام ضد التناوب، أي لا ينتقلون عند الاضطرار من المخلوق إلى الخالق، بل تبقى قلوبهم معلّقة بمن يدعونهم من دون الله في الحالتين: في العافية يطلبونهم، وفي الكربة يستغيثون بهم. فصار الفرق بين الطائفتين فرق ثبات الشرك لا فرق أصله. والمقصد أن الغلظ مستفاد من استمرار المناقضة، لا من كثرة الأصنام ولا من خسّة المعبود؛ فمن أشرك ثم اضطر فوحّد، أخفّ حالًا ممن أشرك ثم اضطر فزاد تعلّقه بغير الله.

ثم **استدل بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ﴾**، و«الفُلْك» بضم الفاء وسكون اللام: السفينة، ويقع على الواحد والجمع بلفظ واحد، فيُعرف المراد بالسياق.

وركوب البحر عند العرب من أظهر مواطن الخوف؛ لأن الراكب ينقطع عن أسباب البر، ويصير تحت موج لا يملكه. فاختار الله أدلّ حال على انكشاف الاضطرار.
ثم قال: ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، فثبت أنهم في تلك اللحظة يدعون، وأن المدعوّ هو الله، وأن دينهم في الدعاء يصير خالصًا. و«مُخْلِصين» بكسر اللام، اسم فاعل من أخلص يُخلص، أي جاعلين دينهم خالصًا لله. ويُفرَّق بينه وبين «المُخْلَصين» بفتح اللام، فإنه اسم مفعول، ومعناه الذين اختارهم الله واصطفاهم، كما في قوله سبحانه: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾. والفرق بينهما فرقٌ في المعنى لا في الصورة وحدها: فالأول وصفٌ بفعل العبد، والثاني وصفٌ بفعل الله به. والذي في الآية هو الأول، ولهذا لم يلزم من إخلاصهم في تلك الساعة أن يكونوا من أهل الاصطفاء، بدليل عودهم إلى الشرك عند النجاة. والإخلاص هاهنا إفراد الله بالطلب حين تسقط الوسائط من حسّهم. والمقصد أن الله شهد لمشركي العرب بأنهم يعرفونه، ويعرفون أنه هو الذي يُدعى عند انقطاع الحيل، ويقدرون على إخلاص الدعوة له إذا أُلجئوا؛ فشركهم لم يكن عن إنكار للرب، ولا عن عجز مطلق عن الإخلاص، بل عن عدول في حال الرخاء.
ثم قال: ﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾، فـ«لمّا» ترتيب على النجاة، و«إذا» للمفاجأة، أي ما إن تستقر أقدامهم على البر حتى يعودوا إلى شركهم، وفي هذا تصوير لسرعة انقلابهم من الإخلاص عند الاضطرار إلى الشرك عند الاختيار. والمقصد أن الآية أثبتت للمشركين الأولين حالين متعاقبين: إخلاصًا في البحر، وشركًا في البر؛ فإذا وُجد من لا يُخلص حتى في نظير تلك الشدة، بل يدعو غير الله عند الغرق والمرض والخوف كما يدعوه عند الرخاء، فقد زاد على الأولين في الثبات على الشرك. ومناسبة هذا الدليل للباب أنه لا يصف شرك المتأخرين ابتداءً، بل يصف شرك الأولين وصفًا دقيقًا، فيُعلم باللازم أن من لم يبلغ حتى هذا الإخلاص عند الاضطرار فقد صار حاله أغلظ. ثم **ختم بقوله: «وبهذا تتم الرسالة»**، فأعلن انتهاء مقصوده؛ إذ لم يبق بعد بيان حقيقة الشرك وتنوع معبوداته ومراتب ثباته ما يحتاج إليه المتعلّم في تمييز التوحيد من ضده.

ويُضبط هذا الجزء من كلام الإمام – رحمه الله- بذكر فرقين:
الأول بين الشرك في الأصل والغلط في الوصف؛ فالقواعد الثلاث تثبت الشرك أو تنفيه، وهذه الرابعة تتكلم عمّن ثبت شركه ثم تسأل: أهو متقطع أم دائم؟
والثاني بين إخلاص المضطر وإخلاص المختار؛ فإخلاص الأولين في البحر إخلاص حاجة لا إخلاص عبودية مستقرة، ولذلك ذمّهم الله بعودهم إلى الشرك بعد النجاة.

والمصنّف لا يمدحهم به، وإنما يستعمله لكشف أن من لا يُخلص حتى عند الحاجة أسوأ منهم حالًا.

وقد يرد هنا سؤال: كيف يكون المتأخر أغلظ والسابقون قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزل القرآن ببيان شركهم؟
والجواب أن الغلظ هنا غلظ حال لا غلظ حكم مستقل ؛ فالأولون مشركون، واللاحقون إن وقعوا في مثل شركهم فهم على أصلهم في المناقضة، ثم يزيد وصف الدوام.
وقد يرد سؤال آخر: هل كل استغاثة بمخلوق في الشدة شرك أكبر؟
والجواب أن هذه القاعدة مبنية على ما تقرّر قبلها من صرف العبادة لغير الله، كدعاء الأموات والغائبين فيما لا يقدر عليه إلا الله. وأما طلب المعونة من حيّ حاضر فيما يقدر عليه فباقٍ على أصل الإباحة، إذ لم يرد ناقل عنها، ولم يجعله المصنّف موضوع هذه الموازنة.
وقد يرد سؤال ثالث: لِمَ خصّ المصنّف زمانه بالغلظ ؟
والجواب أنه رأى في واقع الناس من يتعلق بالقبور والمشاهد عند المرض والخوف والسفر كما يتعلق بها عند الرخاء، فلا تنزع الشدة ذلك التعلق من قلبه، وهذا ضد حال من حكى الله عنهم أنهم إذا ركبوا في الفلك دعوه مخلصين. فالمقارنة ناشئة من مشاهدة مناط قائم.
وقولنا «المشاهد» يحتاج إلى ضبط؛ فالمَشْهَد في اللغة مَفْعَلٌ من شَهِدَ بمعنى حَضَر، فهو موضع الحضور والاجتماع، ومنه قيل لمجمع الناس: مشهد. وأما في عرف هذا الباب فهو البقعة التي تُنسب إلى نبيّ أو وليّ أو رجل صالح، فيُبنى عليها بناءٌ أو قبّة أو مسجد، ويقصدها الناس للتعبّد عندها أو التبرّك بها أو الدعاء فيها. والفرق بينه وبين القبر أن القبر موضع الدفن نفسه، والمشهد ما اتُّخذ عليه أو نُسب إليه وإن لم يكن فيه ميت، كالمواضع التي يُزعم أن صالحًا نزلها أو ظهر فيها أثره. وإنما جُمع بينهما في العبارة لأن الحكم في هذا الباب لا يدور على البناء ولا على الاسم، وإنما يدور على ما يُصرف عندهما من العبادة.

وعلاقة هذه القاعدة بما قبلها أنها تمام البناء؛ فالأولى قطعت شبهة الربوبية، والثانية قطعت شبهة الواسطة، والثالثة قطعت شبهة نوع المعبود، وهذه تقطع شبهة تخفيف شرك المتأخرين. فما بدأ به المصنّف من أن العبادة لا تُسمّى عبادة إلا مع

التوحيد ينتهي هاهنا ببيان أن من أشرك في أضيق المواطن فقد بلغ من مناقضة ذلك الأصل مبلغًا أشد.ب

وثمّ صلة بين هذه الخاتمة وفاتحة الرسالة؛ فقد افتتح المصنّف كتابه بسؤال الولاية والبركة، وجعل عنوان السعادة شكرًا وصبرًا واستغفارًا، ثم ختمه بأخطر ما يفسد هذه الثلاث: شرك يتعلق به القلب حتى في حال الاضطرار. فمن شكر غير الله في الرخاء، واستغاث بغيره في البلاء، ولم يرَ ذنبه ذنبًا يستغفر منه لأنه يسميه توسلًا أو محبة، فقد ناقض عنوان السعادة من جهاته الثلاث؛ ولهذا حسُن أن تُقرأ هذه القاعدة في ضوء الفاتحة لا بمعزل عنها.

والحاصل: من كلام المصنف أن الله شهد أن المشركين الأولين كانوا إذا ركبوا البحر دعوه مخلصين له الدين، فإذا نجاهم إلى البر عادوا إلى شركهم. فمن كان يدعو غير الله في العافية، ثم لا يرجع إلى الله وحده حتى عند الكرب، فشركه أغلظ من شرك أولئك من جهة الدوام. وليست هذه القاعدة تنقّصًا للناس، بل ميزانًا يحذر به العبد من تعلّق لا يسقطه حتى الغرق. وبهذا تمّ شرح القواعد الأربع. ونسأل الله أن يخلص قلوبنا له في الرخاء والشدة، ولا يكلنا إلى أنفسنا طرفة عين.

وهذا آخر ما يسّر الله من شرح رسالة «القواعد الأربع»، وقد بلغ الكلام فيها منتهاه بانتهاء القاعدة الرابعة، وهي التي ختم بها المصنّف رسالته، وحقٌّ على من فرغ من متنٍ أن يستعرض ما حصّله منه، لئلا تتفرّق عليه المسائل بعد اجتماعها.

جماع ما تقرّر في الرسالة

افتتح الإمام – رحمه الله- رسالته بالدعاء لقارئه بالولاية والبركة، وضبط السعادة بثلاث علامات: الشكر عند العطاء، والصبر عند البلاء، والاستغفار عند الذنب. ثم انتقل إلى التأسيس العلمي فقرّر أن الحنيفية ملة إبراهيم أن يُعبد الله وحده مخلصًا له الدين، وأن العبادة لا تُسمّى عبادة إلا مع التوحيد، وأن الشرك إذا خالطها أفسدها وأحبط العمل، فصارت معرفته أهمّ ما على العبد. ثم ساق القواعد الأربع.

فقطعت **الأولى** الشبهة من جهة الربوبية، إذ الكفار الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مقرّين بأن الله هو الخالق المدبّر، ولم يُدخلهم ذلك في الإسلام.

وقطعت **الثانية** الشبهة من جهة القصد، إذ لم يكونوا يزعمون في آلهتهم خلقًا ولا رزقًا، وإنما أرادوا القربة والشفاعة، فلم ينفعهم تحسين المقصد.

وقطعت **الثالثة** الشبهة من جهة نوع المعبود، إذ ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على أناس متفرقين في عباداتهم، فقاتلهم ولم يفرّق بينهم؛ لأن الغاية أن يكون الدين كله لله.

وقطعت **الرابعة** الشبهة من جهة ثبات الشرك، إذ كان الأولون يخلصون عند الشدة ويشركون في الرخاء، فمن لم يرجع إلى الله حتى في أضيق المواطن فهو أغلظ حالًا منهم.

وهذه القواعد الأربع، على تعدد جهاتها، راجعة إلى أصل واحد: **أن العبادة لا تصلح إلا لله وحده**. فالأولى تنفي أن يقوم غيرها مقامها، والثانية تنفي أن يُعتذر عنها بالوسائط، والثالثة تنفي أن تُستثنى منها صورة لشرف معبودها، والرابعة تبيّن مراتب الناس في مناقضتها. فمن أحكم هذا الأصل استغنى به عن تتبّع الصور، ومن فاته لم تنفعه كثرة المحفوظ.

والحاصل: أن هذه الرسالة على وجازتها قد استوعبت مقصودها؛ فبيّنت الغاية التي خُلق لها العبد، وشرطَ صحة عمله، وخطرَ ما يناقضه، ثم أعطته أربعة أصول يميّز بها التوحيد من الشرك في كل زمان. فمن حفظها وفهمها وعمل بها فقد أخذ من هذا الباب بأوثق أسبابه. وما كان في هذا الشرح من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ أو نقص فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه بريئان.

والله أسأل أن يجعلنا ممن عرف التوحيد فعمل به، وعرف الشرك فاجتنبه، وأن يثبّت قلوبنا على دينه، ويتوفّانا على ملة نبيّه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.